محمد أركون

الهويّة وحرّية الفكر والعمل

يمكن أن نمهّد لمسألة الهويّة من خلال نموذج لم تفكّر فيه بعدُ الشعوبُ التي تتمتّع بتاريخ طويل كالشعوب الأوروبية والعربيّة. إنّه النموذج الذي تقدّمه سنغافورة، التي هي كيان نشأ حديثاً بوصفه دولة، أي بوصفه تجربة سياسيّة، وكذلك بوصفه مجتمعاً مدنياً متعدّد الاثنيات، والثقافات، واللغات.

لقد كانت سنغافورة حتى العام ١٩٦٥ مستَعْمَرة انكليزيّة، وكما في كلّ المستعمرات، كانت مختلف التجمّعات المتعدّدة ثقافياً، منطوية على نفسها، وتمارس كلّ منها، بصورة مستقلّة، عاداتها، ونظامها الداخلي، وآليّة رقابتها وتماسك التجمّع، ولكن دون أن يكون في داخلها أي تجديد ممكن.

إنّ تأسيس دولة سنغافورة، عام ١٩٦٥، أدّى إلى ديناميّة تاريخيّة حركّت تجمّعاتها كلّها، كما أدّى إلى تطوّرات جديدة على مستوى الهويّة، يرافقها نظام اقتصادي منفتح على الخارج، ومبدأ الاستحقاق الفردي من خلال الترقية الثقافيّة والجماعيّة، بعدما تتحوّل الجماعة إلى خلاصة للتجمّعات التي تعمل من أجل مصير تاريخي واحد، قائم على التضامن. ويُسوِّغ هذا المصير التاريخي النجاحُ الاقتصادي، والفعّاليّة السياسية، والحريّة التعاقديّة (Contractuelle)، بالإضافة إلى نظام تربوي يعترف بتعدّدية الجماعات، ويفرض لغة رسميّة مشتركة تسمح بالانفتاح على العالم الخارجي الحديث، واللغة المقصودة هي الانكليزية.

يُعيد هذا النموذج الجديد، بصورة فعّالة، سيرورة تكوّن الهويّة الجماعية التي أثبتت

قيمتهـا، على مستـوى أوسع بكثيـر، في الولايـات المتّحدة الأمـيركيّة. بهـذا المعنى، تنظر الشعوب الأوروبية القديمة إلى الولايات المتّحدة كتكوّن جديد للهـويّة مـرتبط بفترة زمنية قصيرة ومتميّزة بقدرة هائلة على استيعاب التجمّعـات الجديـدة التي لا تفتأ تصـل إلى هذا المجتمع الذي تتشكّل منه اليوم الولايات المتّحدة الأميركيّة.

على خلاف هذين النموذجـين الهامّـيْن، لا تزال الشعـوب العربيـة تقدّم اليـوم إمّا صورة تجمُّع ديني متجانس، كما في المغرب حيث يهيمن المذهب المالكي بشكل شبه كلّي، وحيث فُرِضت اللغة العربيّة منذ مرحلة الاستقلالات على مجموع المجتمعات المـدنيّة دون الأخذ في الاعتبار وجود لغة غير مكتوبة هي اللغة البربريّـة القائمـة قبل اللغـة العربيـة، وإمّـا صورة مجتمعـات متعدّدة الـطوائف، كما في الشرق الأوسط، أي في لبنـان والعـراق وسوريا، لكنّها متجانسة على المستـوى الأَلْسُني. لكنّ الشرق الأوسط لم يعرف أبـداً رؤية سياسية ليبرالية ومنفتحة بما فيه الكفايـة تضمن للطوائف المتعدّدة قـاعدة مشـتركة للهـويّة قادرة على تصعيد الاختلافات الطائفية من خلال ديـنـاميّة اقتصـاديّة وثقـافية شبيهـة بتلك التي توجد في سنغافورة، والولايات المتّحدة الأميركيّة، وحتى في كوريا الجنوبيّة.

وبـدلاً من أن نلهو، كـما نفعل غـالبـاً، في الحـديث عن «العـروبـة» و«الإسـلام» (islamité) اللذين يُطالب بهما على أنّها منطلق هوية قديمة ومقدّسة في آن، فمن الأفضـل التساؤل حول الأسباب التي جعلت المرجعيّات الثابتة المتعلّقة بماضٍ ثقافيّ قـديم تتحـوّل إلى عـائق أمام التجدُّد السياسي والابـداع الثقافي عـلى غـرار مـا طـالعنـا في المجتمعات الأوروبيّة منذ القرن الثامن عشر. انطلاقاً من هذا التساؤل، إذن، تلزمنا إعادة النّظر، والتحليـل المقارن للسيـرورة التاريخيّة التي حكمَتْ التاريخ المعاصر بـأكمله بالنسبـة إلى المجتمعات والشعوب الأوروبيّة منذ القرن الثامن عشر، هذا من جهة، ومن جهة ثانيـة، بالنسبة إلى المجتمعـات والشعوب العـربيّة، دون أن نهمـل الأمثلة والنماذج الجـديدة التي بدأت تطالعنا منذ الخمسينات والستينات، خصوصاً في آسيا.

هذه النظرة التحليليّة والنقديّة الأوّلية، حـول تكوُّن مـا نسمّيه، بسرعـة وبكثير من الانفعـال، الهويّـة، لم يستعملهـا البحّـاثـة بعـدُ حتى عنـدمـا يتعلّق الأمـر بـالمجتمعـات الأوروبيّـة. وهـذا مـا ينطبق أيضـاً على مجتمعـاتنا العـربيّة التي استسلمت، كـما نعـرف، للتصريحات الملتهبة، الدفاعية، والعدائية أيضاً، لما تسمّيه الهويّة في مواجهة قـوى الرّفض والتفكّك التي فرضتها عليها الحداثة منذ القرن التاسع عشر. ونستـطيع القـول إنّ طاقـة النّخب السياسيّة العربية خلال القرنين الأخيرين استأثرتْ بها الحاجة لوضـع إيديـولوجيـا

للمعركة، وذلك لتأمين التحرُّر اللازم من السيطرة الاستعمارية أوّلاً، ثمّ لقيام جهود البناء الوطني غداة التحرّر على أسسٍ للهويّة هي، أساسياً، اللغة العربيّة، والثقافة العربيّة والإسلام في مراحله الأولى. ونحن نعرف مدى الإفراط الايديولوجي الذي قاد إليه الخطاب القومي حتى أيّامنا هذه: لقد استُعْمِلَتْ اللغة العربيّة بوصفها وسيلة ديماغوجيّة، في المغرب بالأخصّ، أكثر بكثير من استعمالها كأداة لبناء نظام حديث يقضي بإدخال المجتمع في الحركة الراهنة للتاريخ. وكم تَغَنَّت الثقافة العربية بنفسها، وبمجّدت نفسها، ليس فقط في الخطابات الرسمية حول «التراث»، إنّما أيضاً في نتاجات مثقّفينا الأكثر شهرة. وهذه الثقافة التي تنتمي، في أبرز مقوّماتها، إلى المدى الذهني القروسطي (٦٣٢ - ١٢٥٨)، خرجَتْ، في الواقع، كلّياً من الذاكرة الجماعية، ومن ذاكرة النّخب أيضاً. والدراسات الأكثر موضوعيّة، على المستوى العلمي، حول هذه الثقافة، كُتِبَتْ بالألمانيّة والفرنسيّة والايطالية، وقليلاً جداً ما تُكتب بالعربية والفارسية والتركية. إنّ أفضل دراسة اليوم حول تاريخ اللاهوت الإسلامي، خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، كتبها بالألمانيّة جوزيف فان اسّ (Joseph Van Ess). هناك نتاجات كبرى في الفكر الإسلامي وفي الأدب العربي الكلاسيكي لا تزال محفوظة كمخطوطات أو منشورة بصورة رديئة. أمّا بالنسبة إلى النتاجات المنشورة، فليس ثمة بَعْدُ دراسات حديثة تُعيد إبراز هذه النتاجات (التي يَستندون إليها في تحسُّسهم للهويّة) إلى الوعي الجماعي، على ضوء الواقع الراهن.

وبقدر ما كان خطاب الهويّة يُطرح بحدّة في العشرين سنة الأخيرة، كانت قليلة النتاجات أو الدراسات المتعلّقة بالدور الذي يريد التخيّل الجماعي أن يفرضه على التراث. وبهذا الصّدد يمكننا مقارنة الديناميّة الخلاّقة، والروح النقديّة والليبرالية التي تحلّى بها جيل طه حسين، مع المراقبة الإيديولوجيّة والرقابة الاجتماعية، ومع امتثاليّة الخطابات والتمثّلات التي جعلت المناخ الثقافي في المجتمعات العربية المعاصرة عقيماً.

إنّ الاستعمار الذي ظلّ يُنظر إليه طويلاً كحجّة لتفسير ما حلّ بهوياتنا من تقهقر، يمكن تشبيهه اليوم بالدور الذي تلعبه السياسات الوطنيّة حيال الهويات. أستعملُ كلمة «تشبيه» لأنّ المقصود ليس أبداً الانتقاص من التأثير السلبي للاستعمار. لكنّي أريد أيضاً أن أشير إلى قدرة التفكيك والتصدُّع الناتجة عن السياسات الزراعية والصناعية التي تمّ الاعتماد عليها في بلداننا منذ الستينات ورافقها تَوَهُّم اشتراكي بتحقيق المساواة بين الفلاّحين وتشجيع صناعة منافسة للصناعات الغربيّة المتقدّمة. ولم نُقَوِّم، حتى الآن،

النتائج الفاجعة، لِمَا أطلقوا عليه اسم الثورة الزراعية، على هويّاتنا الثقافية الأكثر صلابة طوال قرون، وأعني هنا الهويّات المتعلّقة بالفلّاحين وأهل البداوة والمرتبطة بزراعة الأرض، وهي (أي هذه الزراعة) غير منفصلة عن الرموز الغنيّة جداً لما سمّيناه، لفترة طويلة، الثقافة الشعبيّة. هذه الثقافة التي همَّشتها الثقافة العالمة، المكتوبة، ثقافة النّخب المدينيّة. لكنّها، على الرغم من ذلك، استمرّت في المحافظة، داخل القطاعات الواسعة لمجتمعاتنا، على أشكال أساسيّة من التضامن تشكّل في حدّ ذاتها ضمانة لقيمنا الأخلاقية والاجتماعية والسياسيّة. إنّ عملية الهدم القاسية التي أدّت إليها قرارات وطنيّة، للصّلة بين الفلّاح وأرضه، بين البدوي ومحيطه الصحراوي وحضارته الرّعويّة، ولّدت ظاهرة مُفْجِعَة وصفها علماء الاجتماع بـ «الاقتلاع» (déracinement). ومَثَلُ الشجرة التي تُقتلع من جذورها ينطبق هنا تماماً على مجتمعات بأكملها، مُقْتَلعة هي الأخرى من نظامها الرمزي الذي يرقى إلى قرون عدّة. على المستوى السوسيولوجي، ظهر الاقتلاع عملياً في مجتمعاتنا كلّها، ولا يزال ظاهراً حتى الآن في المرحلة الوطنية، من خلال الانتقال من الطّور الشّعبي (populaire) إلى الطّور الشّعبي (populiste)، أي من مرحلة طويلة كانت معالم الهويّة فيها واضحة بالنسبة إلى الجميع، إلى مرحلة أخرى اختفت فيها هذه المعالم كلّها.

أمّا الشعبيّة (populisme)، فهي هذه الحالة الاجتماعيّة الجديدة التي تدفع الفلاحين وأهل البداوة المطرودين من قراهم ومن قبائلهم إلى العيش حول المدن الكبيرة حيث يكوّنون غالباً مساكن فوضويّة، ويؤثّرون، شيئاً فشيئاً، على النسيج المديني التقليدي حيث تعيش تلك الهويّة الأخرى المتمثّلة بالثاقفة المدينيّة، العالمة، المكتوبة، والتي يتألّف منها موضوع خطابنا الدفاعي والتبريري وتتألّف منها أيضاً آيات التمجيد، في البرامج المدرسيّة وفي الخطاب الرسمّي على السواء.

قد تكون هذه المراجعة العامّة متشائمة، لكنّها تتطابق ومعطيات البحث السوسيولوجي والاستقصاء التاريخي. وليس الهدف هنا أبداً التّشهير بأخطاء سياسة ونقضها، إنّما هو ببساطة توجية الأذهان المعاصرة نحو استيعاب كلّ النتائج السلبيّة الظاهرة حالياً في مجتمعاتنا، وذلك في محاولة تحديد رؤية سياسيّة جديدة لا تتحوّل أسيرة لملاحقة الهويّات المتخيّلة، بل تشجّع، على العكس، المشاركة الديمقراطيّة لكلّ المواطنين في تحديد استراتيجيات جديدة للتطوّر والنموّ.

هكذا، نلامسُ هنا شرطاً أساسياً من شروط تجديد المصلحة الفرديّة والجماعية من

أجل إعادة إنتاج هويّاتنا في إطار تاريخي واضح ينتمي إلى القرن العشرين الذي وصل إلى نهاياته.

والسؤال: هل أنّ الأنظمة الممكنة التي ستأتي إلى الحكم في السنوات العشر القادمة قادرة على تبنّي الحرّية كأداة فعّالة لتحرير مجتمعاتنا وتحديثها؟ إنّ مصير الهويّات الوطنيّة يتعلّق بدرجة حرّية الفكر والعمل التي ستُمنح للمواطنين وبإمكانات استعمال هذه الحرّية المتاحة من قِبل مجتمعاتنا. ويقتضي ذلك الخروج السريع من كلّ الاستيهامات الإيديولوجيّة التي عصفت بذهنيّاتنا في الثلاثين سنة الأخيرة. كما يقتضي أيضاً، من جهتنا، القدرة على اتّخاذ مسافة نقديّة حيال الحداثة الثقافيّة التي لم ننتجها نحن بأنفسنا، والتي تفرض نفسها علينا كوسيلة لا يمكن تجاوزها إذا ما أردنا الدخول في التاريخ الحاضر. وهذا يعني أنّ على مجتمعاتنا اليوم القيام بعمل مزدوج وواضح الأبعاد:

١ ـ التخلّص من كل الروابط والعوائق الذهنيّة التي فرضناها على أنفسنا بحجّة إحياء «هويّاتنا». ولم تكن، في واقع الحال، كما ذكرنا، إلّا مجرّد استيهامات حول الهويّة.

٢ ـ الالتزام بكلّ أفعال الحداثة وكلّ أماكن إنتاجها، إمّا من أجل ممارسة تيقظنا النقدي، وإما لكي نُثري، من خلال إسهامنا الخاص، مسيرة هذه الحداثة وأبعادها. ومن الطبيعي، عندئذ، أن يدعم عندنا هذان المسعيان المطالبة بالديمقراطيّة واحترام حقوق الإنسان.

محمد أركون

[هيّأ عيسى مخلوف، حواراً وترجمة، هذا المقال، إضافةً إلى مقالَيْ عبد الوهاب المؤدّب ومالك شبل].

عبد الوهاب المؤدّب

بعيدا عن سمّ الهويّة!

الهويّة، لكن على أيّة هويّة يمكن أن نتكلّم اليوم؟ إنّ السؤال الذي أطرحه بالنسبة إلى العرب في وقتنا الحاضر لا يتعلّق بالهويّة العربيّة، وإنّما بخطر امّحاء العرب أنفسهم. وقد لا يكون الامّحاء على المستوى الجسدي، بل على المستوى التاريخي. ضمن هذا المنظور، لا أجد بين العرب إلّا قلّة تعي أهمّيّة الموضوع المطروح. والكارثة المحدّقة بنا والتي لا رجاء بعدها، نادراً ما نجد لها صدى في الضمائر. يبقى أنّ العرب اليوم مقتنعون بأنّهم في حالة من المناعة الأونطولوجيّة. تتراكم أخطاؤهم وتتضاعف هزائمهم، وهم على يقين بأن الزمن يجري لصالحهم، والأبديّة ملكٌ لهم. لكن، مهما نكن في وضعيّة المصطفين، فذلك ليس بمعطى. يجب أن نعرف كيف نكون في مستوى هذا الاصطفاء، كما تجب صيانة هذا الاتّفاق مع الأبديّة، قولاً وفعلاً:

يدفعني إلى هذا التساؤل مدى قُربنا من الأصل (l'origine) الذي لم نفقد أبداً صلتنا به. أمّا ما يقف وراء هذا الوهم فهو المظهر الذي تتجلّى به اللغة العربية. هذه اللغة توحي بأنّ الاشتقاق غير موجود خارجها، والكلمة المشتقّة من المصدر تبقى مرتبطة بمعناها الأصلي، ولهذا فهي غير خاضعة للنسيان. لكننا سرعان ما نعثر على جَذْر الكلمة، على مشهد شعري يحفل بفعّاليّة ما للفكر بسبب تعدّد المعاني التي تنضوي تحت هذا الجذر أو ذاك. وكمثالٍ على ذلك، نتوقّف عند مسألة الغُرْبَة وجَذْرُها «غَرَب» الذي يكشف عن متاهة من المعاني يحلو اكتشافُها، فتتزاوج، في آن واحد، مفاهيم متعدّدة: الغُرْبَة والغريب والغرابة والغروب والغَرْب... ويمنحنا هذا كلّه شعوراً عارماً بالاطمئنان،

فننسى شيئاً أساسياً رائعاً. ننسى علاقة اللغة العربيّة مع اللغات الأُخرى. نعتقد أنّها لغة قائمة بذاتها ومكتفية بذاتها، في حين أنّ اللغويين القدامى، ومن بينهم سيبويه، درسوا اشتقاقات كلمات من أصل أجنبي وتكيّفها مع اللغة العربية. وهذه الكتابات الألسنية ظلّت تطالعنا حتى وقت متأخّر، مع ابن كمال باشا، مثلاً، الذي توفي عام ١٥٣٣ م.، وله «رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية». وقد يعود اهتمام هذا الألسنيّ بالكلمات الأجنبيّة التي تشتمل عليها اللغة العربية إلى أنّه هو نفسه أجنبي ومتعدّد اللغات. كان تركياً، وكان يتقن، بالإضافة إلى لغته الأمّ، العربية والفارسيّة... وهكذا يجب دحض ما يدفع إلى الاعتقاد بأنّ اللغة العربية لا تقوم إلّا بذاتها. وهنا تكمن المشكلة الأساسيّة.

في الثقافة الغربية، كان لا بدّ من مجهود خارق لتخطّي الذات، وهذا ما تجسّد من خلال فقدان الصّلة مع الأصل، ثمّ إعادة الاعتبار إلى الأصل لكن بعد مرحلة ضرورية من النسيان. إعادة اعتبار إلى الأصل مواكبة لمغامرة الابداع التقني. أمّا كيفيّة إعادة الأتصال بالأصل، وهو، هنا، الأصل الاغريقي، فهذه المسألة كان هولدرلين أوّل مَن طرحها، ثم تبعه محطّتان أساسيّتان تتمثّلان في كلّ من نيتشه وهيدغر. المهمّ، إذن، هو استئناف العلاقة مع الأثر، مع القديم، لكن بعد نسيان. فالنسيان مرحلة لا بدّ من عبورها. والعرب لم ينسوا. ولكي ينسوا يلزمهم الخروج من هذا الصرح الجميل الفاتن الذي يتمثّل في اللغة العربية التي يُنظر إليها، كما ذكرنا، كوحدة قائمة بذاتها. ومن الضروري العمل على حرق هذا الصرح وزعزعته من كلّ جانب بغية دَفْعه نحو التواصل.

ولقد لاحظتُ أنّني، بصفتي مغربياً مزدوج اللغة، لا أفتأ أُعاود الاتّصال بالموروث (la tradition) الخَصْب لمختلف المراحل التي مرّت بها الثقافة العربيّة، ذلك أنّ الأُسُس الثقافية الحقيقية قامت في هذه اللحظات الهامّة، وفي وسط مزدوج اللغة بل ومتعدّد اللغات. وهذه حال الأنباط في البتراء حيث كانت معظم الكتابات والاحتفالات تتمّ باللغتين النبطية واليونانية، وحال تدمر أيضاً حيث جاءت معظم الكتابات بالآرامية واليونانية أو اللاتينية. (هذه الاشارة إلى البتراء وتدمر ليست سوى تذكير بأنّ الاستجابة لرغبة التحدّي عند العرب للّحاق بالفضاء الحضاري لم تأتِ مع الإسلام وحده. مع البتراء وتدمر نحن أمام محاولتين قديمتين مهمّتين). وكذلك الأمر بالنسبة إلى العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، ألم تبلغ هذه الحضارة أوجها في محيط مزدوج اللغة تماماً وذات أبعاد عالميّة جامِعَة: الفارسية ـ العربية في بغداد، اللاتينية ـ العربية في قرطبة، ولا

ننسى اللغة العبريّة أيضاً، حتى ولو كانت اللغة السائدة آنذاك، والتي تتحقّق من خلالها وحدة الثقافة والحضارة، هي اللغة العربية.

وهكذا تتميّز المراحل التاريخيّة كلّها بوجود تعدّدية لغوية ولغة سيِّدة. بالنسبة إلى اللغتين النبطيّة والآرامية، كانت اليونانية هي التي حقّقت الوحدة الثقافية. بالنسبة إلى اللغات الفارسية واليونانية واللاتينية والعبرية، في القرون الوسطى، كانت اللغة العربية هي التي أَمَّنَتْ هذه الوحدة. وإذا ما وصلنا إلى يومنا هذا، فإنّ اللغة التي تؤمّن الوحدة الثقافية ليست، بالطبع، اللغة العربيّة. وإذا كانت مسألة الهويّة ترتكز على اللغة، فإنّ معركتنا خاسرة سلفاً.

أمام الامّحاء الذي يَسِمّ النظرة العربية، لا بدّ من السعي إلى موقع ما، إلى المشاركة في هذا المكان الذي تتنظّم فيه الوحدة الثقافية. نشارك كعرب، شرطَ أن لا نتحرّك ضمن أفق عربيّ الملامح وحسب، ففي ذلك مدعاة للسخرية تماماً كالتحدّي الذي رفعته العراق وظلّ من دون استجابة. وتقتضي المشاركة في مكان التوحيد هذا (le lieu d'unification)، في الدرجة الأُولى، بَثّ المرجعية العربية وترويجها داخل مكان الثقافة الواحد.

وهنا، ثمة سؤال مُلِحّ: كيف يخرج العالم العربي من المأزق الذي يجد نفسه فيه حيال هذه البنية الثقافية التي تسمّي نفسها «يهودية ـ مسيحيّة»، وتعتبر أنّها مدعوّة لإدارة شؤون العالم؟ (إنّ أداة هذه المهمّة هي الوثبة التقنية الكبيرة التي تتمتّع بها، وهذا ما يجعلها تعتبر أنّ عين الله العليم تساعدها في مهمّتها، وذلك من خلال الاستيلاء السماوي على أدنى حركة تجري فوق سطح الأرض. . .) بصيغة أخرى، كيف تمكن مواجهة هذه البنية التي تقف ضدّ أيّ مسعى يقوم به العالم العربي من أجل ابتكار أفقه الخاصّ؟

إزاء هذا الوضع القائم على التحدّي، يجب الابتعاد، قَدْر المستطاع، عن المواقف الدونكيشوتيّة. وإنّي أقترح هنا، بأسلوب لا يخلو من السخرية، استراتيجيّة كافكاويّة، تنطلق من نتاج كافكا كما حلّله الياس كنيتي: كيف يُحبط الاذلال الذي يفرضه القوي على الضعيف؟ إنه رهان كتاب «التحوُّل».

على الضعيف أن يقدّم نفسه في أصغر حجم ممكن. أن يلعب هو نفسه لعبة الاختفاء حتى لا يُصار إلى إخفائه. فإذا كنّا في وضعيّة ضعيفة وتكبّرنا، نصبح، بالنسبة إلى العدوّ، غنيمة مكشوفة يسهل طحنها وتحويلها إلى رماد. بينما تقتضي استراتيجية

الضعيف الاختفاء حيث ينتظرون منك أن تظهر، والظهور حيث لا ينتظرونك أبداً، تماماً كما فعلت المانيا واليابان اللتان حوّلتا، بفعل تخلّيهما عن سياسة التسلّح، الانكسار إلى انتصار.

وأقترح، بشيء من السخرية أيضاً، أن تعمل الدول العربيّة على نزع سلاحها وعلى تسريح جيوشها. على أيّ حال، إذا ما أقدمت الدول العربية على تنفيذ هذا الاقتراح، فإنّ الغرب سيُعارض حقّها في ذلك، لأنّه سوف يدرك، حينئذ، أنّ العرب بدأوا يدخلون في طَوْر الذكاء.

يجب الخروج، إذن، من هذه الفكرة العربية البحتة، ألا وهي فكرة البعث والقومية العربية ومقدساتها التي جعلت من الشعوب العربية الشعوب الأكثر إثارة للتهكّم خلال هذا القرن. الرهان بالنسبة إلى العرب هو الاختفاء والتهرُّب من القوّة الأكثر وحشية التي عرفها العالم حتى اليوم. هذه القوّة هي التي تهيمن على العالم وتوجّهه. من هنا، فإنّ الغرب مأساة حلّت على العالم. فهو أعطى العالم أهمّ اكتشافاته وأجملها، وكان الأكثر هدماً، في الوقت نفسه.

وبما أنّنا في وضع متراجع وضعيف، يجب أن نكون أكثر حنكة، أي يجب أن نتفادى المواجهة ونناور. ولهذا السبب أيضاً، يجب أن نتفادى السؤال حول الهويّة، فلا نجعل منها مسألة رئيسيّة، حتى لا تتحوّل الهويّة إلى مرض يستحيل التخلّص منه. ثمة حاجة ملحّة للتخلّي عن مسألة الهويّة، سواء بالنسبة إلى الذات أو بالنسبة إلى الآخر، فهذه المسألة، بالأخصّ بالنسبة إلى الآخر، خاسرة على المستويين السياسي والحربي. خلاصة الأمر هو أن نعرف كيف نكون «حديثين قطعاً»، وهذا لا يعني الانقطاع عن القديم. إنّ العلاقة مع القديم، وليس مع الماضي، تحمل في ذاتها حيويّة ما. فالقديم ليس هو الماضي. إنّه كلّ ما هو حيّ في الماضي. وفي ما يتعلّق بالثقافة العربية والإسلامية، تكمن حيويّة القديم فعلاً في التصوُّف، ليس لأسباب جماليّة وشعرية موجودة فيه أصلاً، وإنّما لأنّ الذات (le sujet) تحقّقت في التصوّف. وحقّقت سيادتها وحقيقتها بوصفها ذاتاً منقسمة. فمَوْضِع الأنا بما هو خَواء مفتوح على كلّ أنواع التماثُل. إنّه انفساخ بين الأنا (le moi) والأنا (le je). وفي هذا الانفساخ تتحقق العلاقة المزدوجة مع الغيرية (l'altérité): مع الآخر الشبيه (سواء انتمى إلى هذا الجنس أو إلى ذاك)، ومع الآخر الكبير المختلف كلياً. ضمن هذا الأفق الذي تحقّق فيه الإنسان، داخل التصوُّف، نجد أنفسنا في قلب الحداثة متّفقين مع الذات كما أُعيدتْ صياغتها وفقاً للتأويل المعاصر،

ولعلم التحليل النفسي بالأخصّ. بهذه الطريقة، نبلغ صورة الذات الديكارتية التي تقدّم، إزاء العالم، أنا (un moi) واحدة وافرة، متبجّحة، مسيطرة ومخرّبة. من هنا بدأت، بالتأكيد، السيطرة الغربيّة التي كافح ضدّها العديد من الشعراء والفلاسفة الكبار داخل الحضارة الغربية نفسها.

أما الذين يتمسّكون بالهويّة عندنا، فهؤلاء ما زالوا منغلقين داخل وضعية (positivisme) القرن التاسع عشر، السليلة المباشرة للذات الديكارتيّة، أي أنهم متأخرون بالنسبة إلى ما تقدّمه ثقافتهم نفسها، لا سيّما من خلال التصوّف. وما أقترحه هنا هو أن نكون في مكانٍ من الدائرة تلتقي فيه نقطة البداية بنقطة النهاية: أن نكون قُدامى عند حدّ الحداثة. هناك حيث نتنفّس الهواء النقي، لا سُمَّ الهويّة وخطرها.

لقد كان العرب يتمتّعون بفعّاليّة الذات الأخلاقية. ولبلوغ هذه المرتبة، لم يكن ثمة حاجة، بالنسبة إليهم، للديمقراطية. ومع ذلك، تبقى المسألة الديمقراطية هي المسألة التي تدعو إلى القلق. وهي ضروريّة، ليس فقط من أجل تأسيس الذات المكتسبة أونطولوجياً وقانونياً، وإنما لتدبير شؤون المدينة (la cité). وتعني هذه المسألة أيضاً مجموع القوانين التي تنظّم الحياة اليوميّة وتحافظ على السلامة العامّة. وهي من هذا المنطلق مسألة سياسية فقط. وإذا قَبلنا بأنّ الديمقراطية تقتصر على سؤال تقني، لا علاقة له إلّا بالسياسة، فقد تكون الطريق التي تؤدّي إليها سالكة إلى حدّ ما. أذكر بهذه الضرورة الديمقراطية دون أن أكون متوهّماً بها، ودون أن أُشاطر إيديولوجيتها. فلا ننسى أن السيطرة الغربيّة القائمة على العنف لا تزال تُمارس باسمها، وباسمها أيضاً تمّت إبادة الشعوب وجاء الاستعمار، وكان آخر ما دمّرته هو العراق. وهذا ما أعلنه رامبو بوضوح في القصيدة ما قبل الأخيرة من مجموعة «إشراقات»، وعنوان القصيدة «ديمقراطيّة»:

«تتجّه الرايةُ نحو المشهد القذِر، ولهجتنا تخنق طبلتهم.

في المدن، سوف نغذّي البغاء الأكثر بذاءة. سوف نذبح الانتفاضات المنطقيّة، في البلدان الفائحة والرطبة! ـ خدمةً لإفظع المنشآت الصناعيّة والعسكرية.

إلى اللقاء هنا، وفي أيّ مكان. ستكون لنا الفلسفة المتوحّشة، نحنُ مَن جُنِّد بالقَبول. جَهَلَة من أجل العلم، دهاة في سبيل الرفاهية. انغلاق العالم الذي يمضي. إنّه المسارُ الصحيح. إلى الأمام في الطريق!».

وعلى الرغم من هذه المعاينة، تظلّ الديمقراطية هي المسألة الأساسية في الواقع

العربي الذي لا يزال مطبوعاً بآثار العبودية، وبعدم الاكتراث بحقوق الإنسان، وبرفع المتسلّطين إلى مرتبة المثال، وتشخيص السلطة واختطافها من خلال تحالفات «مافياوية». مع تمثُّل مبدأ الديمقراطية واستيعابه، يصبح ممكناً جعل مثل هذه الدول الخانقة أماكن قابلة للعيش. يبقى هناك نقيصة عربية واحدة، بل عيب واحد يتجاوز السياسة ويتجسّد في اللامساواة بين الرجل والمرأة. وبسبب المرجعيّات الدينيّة المقدّسة، تتخطّى هذه القضيّة مفهوم المواطن لتلامس الذات بالمعنى الأونطولوجي والقانوني. وذلك ليس لأن المرأة لا يمكنها أن تصير ذاتاً في الإسلام، وإنّما لأنّها تقطن هذه الذات في ظلّ المضاجع وفي شكل غير مريح. ومن أجل تصحيح مثل هذا الوضع، لا بدّ من الشروع في العمل على الذات، هذا إذا أردنا أن يكون لنا موقع في وعد الحداثة.

يتوجّب على العرب، إذن، الانخراط في هذا الوعد، وإلّا فإنهم سيقيمون، بصورة نهائية، في «أخلاقية الحقد» على حدّ تعبير نيتشه. وسيكون ذلك بمثابة خيانة كبرى من خيانات التاريخ، لأنّ العرب كانوا من بين مؤسّسي «الأخلاق النبيلة»، وهم اليوم يتخلّون عن قِيَم هذه الأخلاق: العطاء والهبة، الضيافة، الشعور بالكرامة... وهم يستسلمون الآن للدعوة إلى الرفض دون أن يكون لديهم الإمكانات اللازمة لتحقيقها. ويقيمون داخل رؤية سلبية كردّ فعل على قوّة الآخر. والمؤسف أنّ مَن كان أجدادهم أسياد القِيَم الإيجابيّة ما عادوا يعرفون اليوم كيف يتلفظون بتلك الـ«نعَم» المتألّقة في وجه الحياة والعالم.

عبد الوهاب المؤدّب

عادل ضاهر

اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة

«إنّ الذين يجعلونك تعتقد بما هو مخالف للعقل قادرون على جعلك ترتكب الفظائع».
ڤولتير

تمهيد

في كلامنا على اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة لا نقصد إلى الكلام على سمات تتعلق بهذه الحركات من حيث كونها تشكّل تنظيمات من نوع معين ويتصرّف أعضاؤها على نحو معين. إنّ الموضوع الأخير على درجة عالية من الأهمية، ولكنه موضوع مناسب للدراسة السوسيولوجية. وهو حتماً موضوع جدير بأن يدرس من قبل علم نفس الجامعات.

على أن ما يعنينا نحن في هذه الدراسة هو شأن فلسفي في الصميم. ولذلك فإنّ اللامعقول الذي نبحث عنه في الحركات الإسلامية المعاصرة هو ما يكمن في فكر قادة هذه الجماعات ومنظريها أو في فكر من يمكن اعتبارهم آباء روحيين لها أو فكر من صارت ترتبط أسماؤهم بما يعرف اليوم بالصحوة الإسلامية ومن لفّ لفّهم. من هنا فإنّ المقصود باللامعقول هنا هو اللامعقول على مستوى النظر والفكر. لا العمل والممارسة. واللامعقول على المستوى السابق هو ما لا **يصدّق بالضرورة**، وما يشكّل التسليم به، بالتالي، ليس موقفاً مرفوضاً فحسب، بل موقفاً غير متماسك منطقياً أو مفهومياً. فليس رفضه منوطاً بأنّ الأدلة التجريبية التي في حوزتنا تشير بقوة إلى عدم صدقه، بل إنه نابع من اعتبارات فلسفية (من النوع المنطقي أو المفهومي). إنّه ينبغي أن يرفض من حيث المبدأ، وليس لأسباب تتعلق بوضعنا الدليلي. إنّ ما نرفضه بسبب الوضع الدليلي الذي نجد أنفسنا فيه هو شيء كان ممكناً الا نرفضه فيها لو كان وضعنا الدليلي غير ما هو. أن

أرفض، مثلاً، القضية «ان بعض المعادن لا يتمدّد بالحرارة»، هو أن أرفضها على أساس الأدلّة التجريبية التي في حوزتنا الآن. ولكن بامكاني أن أتصوّر أنّ وضعنا الدليلي مختلف عما هو عليه وأنه يؤيد الاعتقاد بوجود معدن واحد، على الأقل، لا يتمدد بالحرارة. لا توجد استحالة منطقية أو مفهومية هنا في أن يكون وضعنا الدليلي هو الوضع الآخر المؤيد للاعتقاد الأخير. فليس الوضع الدليلي (من حيث هو وضع تجريبي طبعاً)، كائناً ما كان، مطلقاً بأي معنى من المعاني. إنّه يتوقف على **الظروف** التي نجد أنفسنا فيها وإلى أي حد تسمح بتوفّرنا على الوسائل المطلوبة للحصول على الأدلة المناسبة. ولكن لا شك في أنّ هذه الظروف متغيرة، والأدلة التي تصبح متاحة لنا بسبب هذه الظروف هي أيضاً متغيرة وليست مطلقة. وبذلك فإنّ ما نقبله أو نفرضه على أساسها، حتى في الحالات التي تشير فيها هذه الأدلة بقوة إلى ضرورة قبوله أو رفضه، هو شيء مقبول أو مرفوض، **ما دامت الأدلّة هي ما هي**.

اللامعقول على مستوى الفكر هو عكس الضروري على هذا المستوى. والضروري هو ما لا يمكن إلاّ أن يكون صادقاً، بغضّ النظر عن وضعنا الدليلي بما هو وضع تجريبي. ولذلك فاللامعقول هو ما لا يمكن إلاّ أن يكون كاذباً، بغضّ النظر عن وضعنا الدليلي التجريبي. فإذا قال واحدنا إنّ الجسم لا يشغل حيزاً مكانياً، فإنّ قوله لا معقول بهذا المعنى. انه لا أهمية مطلقاً هنا للأدلّة التجريبية التي في حوزتنا ولما تزودنا به من معرفة عن عالم الوقائع لرفضنا الاعتقاد بأنّ الجسم لا يشغل حيزاً. إنّ ماله أهمية هنا هي الاعتبارات المنطقية أو المفهومية التي هي من نوع قولنا إنّ هناك علاقة منطقية أو مفهومية بين كون شيء جسماً وكونه يشغل حيزاً لأنّ هناك علاقة من نوعها بين كونه جسماً وكونه ممتداً. إنّ اعتبارات كهذه هي اعتبارات نابعة فقط من **تحليلنا مفهوم الجسم**، هذا التحليل الذي يجعل من الواضح لنا أنّه من غير المتماسك منطقياً أو مفهومياً الكلام على شيء على أنه، من جهة جسم مادي والاستنكاف، من جهة ثانية، عن حمل المحمول «يشغل حيزاً مكانياً» على هذا الشيء.

إنّ اللامعقول، بالمعنى الذي يعنينا هنا، نجده في مواقف كثيرة لمنظّري الصحوة الإسلامية ومن لفّ لفّهم. ولكني سأركّز هنا على أهمّ الحالات في فكرهم التي تتسّم باللامعقولية، وهي ثلاث: الحالة الأولى ـ وهي الأكثر شيوعاً بين هؤلاء المنظّرين وبين المفكرين الإسلاميين عموماً والأهمّ لأغراضهم ـ هي التي يجسّدها الموقف القائل إن العلاقة بين الإسلام والسياسية هي أكثر من علاقة تاريخية. إنّها، بالأحرى، علاقة

ضرورية (منطقية أو مفهومية). والحالة الثانية هي التي تنبع من اعتقاد هؤلاء المفكرين الإسلاميين، من جهة، أن الإنسان عاجز بطبيعته عن أن يعرف كيف ينظّم شؤون دنياه بدون توجيه إلّهي واعتقادهم، من جهة ثانية، أن الإنسان غير عاجز عن أن يعرف، على الأقل، حقيقة وجود الله معرفة عقلية. والحالة الثالثة تتعلق بإصرار هؤلاء المفكرين الإسلاميين على أنّ الاجتهاد مقفل في الحالات التي تكون لدينا فيها نصوص دينية ثابتة ثبوتاً قطعياً، أي تتعلق بأخذهم بالمبدأ القائل «لا اجتهاد فيما فيه نص». سنجد أنّ تبنيهم للمبدأ الأخير يقودهم إلى الاعتقاد أن قواعد الشريعة التي جاءت في نصوص دينية قطعية الثبوت والدلالة هي قواعد مطلقة، وهذا، في نظرنا، اعتقاد مخالف للعقل. وممّا يزيد في لامعقولية موقفهم، كما سنبيّن، أنهم ينظرون إلى هذه القواعد على أنّها تستمد صحتها من مبادىء أعمّ، فيما هم يصرّون في آن واحد على كونها مطلقة ولا تخضع للاجتهاد.

الحالة الأولى:
الإسلام بطبيعته دين ودولة

من الأمور التي يكاد يكون مسلّماً بها من قبل جميع المفكرين الإسلاميين أنّ الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية الأخرى، يجمع بين العبادة والسياسة. فمنذ أطلق حسن البنا في النصف الأول من هذا القرن مقولة ان الإسلام دين ودولة. ابتدأنا نكتشف تحوّل هذه المقولة، تدريجياً، من شعار خاصّ بحركة الاخوان المسلمين إلى شعار مشترك بين الحركات الإسلامية قاطبة[1]. بل انه لا بد من الاعتراف اليوم أن هذه المقولة صارت تتكرّر حتى على ألسنة عدد من المفكرين الذين لا تربطهم بالحركات الإسلامية أية رابطة، فلا هم من منظّري هذه الحركات ولا من آبائها الروحيين. خذ أدونيس، مثلاً، الذي لا تربطه بالحركات الإسلامية أية رابطة ولا يمكن بأي معنى من المعاني حسبانه مفكّراً يجعل الإسلام قاعدة لفكره. إنّ أدونيس ذهب إلى حدّ القول «لا يصحّ موضوعياً فصل البعد السياسي في الإسلام... عن أبعاده الأخرى. ذلك أنّ السياسة في الإسلام... هي شريان يسري بشكل شامل وكامل في بنية شاملة وكاملة»[2]. ويضيف في المكان نفسه: «لنعترف أن ما يحدث في إيران اليوم ليس مجرد (إسلام سياسي)، إنّما هو إسلام بحصر الكلمة». ويقول أيضاً زيادة في التأكيد على الفكرة الواردة في الاقتباس الأخير «بدهي أنّ السياسة في الإسلام بُعْد جوهري من أبعاد الدين»[3].

إنّ القول بوجود علاقة بين الإسلام والسياسة، أو بين الدين والدولة في الإسلام، لا اعتراض عليه طبعاً إن كان القصد منه الإشارة إلى وجود علاقة موضوعية أو تاريخية بين الاثنين. ولكن ليس هذا ما قصد إليه المفكرون الإسلاميون من وراء ربطهم الإسلام بالسياسة. فالإسلام في حركة الاخوان المسلمين **والجماعة الإسلامية** في باكستان وحركة الخميني في إيران «يؤخذ»، كما يقول راشد الغنوشي، «على أنه كلّ مترابط، كلّ جزئية فيه ترتبط بغيرها. فالعقيدة والشريعة كلّ متكامل ومن ثَمّ لا مجال للتفريق بين الدين والسياسة والدين والدولة»(٤). هذا ينطبق، لا شك، على حسن البنا الذي أصرَّ على أن «... الإسلام عبادة وقيادة ودين ودولة وروحانية وعمل... لا ينفكّ واحدٌ عن الآخر»(٥). هذا أيضاً ما نفهمه من قول مفكّر إسلامي كعلي التميمي، مثلاً، أنه **لا يمكن الفصل** في الإسلام بين قضية مثل الامامة أو الخلافة **والعقيدة الدينية للمسلم أو العبادة**(٦). فإنّ كلاماً كهذا لا يمكن أن نفهم منه سوى أنّ السياسة هي بُعْد جوهري من أبعاد الإسلام، أي أنها شيء في صلب تعاليمه الأساسية.

إنّ الفكرة الأخيرة تظهر في شكل آخر في كتابات بعض المفكّرين الإسلاميين. يرى يوسف القرضاوي، مثلاً، «أن الدعوة إلى العلمانية بين المسلمين معناها الالحاد والمروق من الإسلام»(٧). وهذا، لا شكّ، يعني أنّ عدم فصل الدين عن الدولة **هو واجب ديني**، ولذلك فإنّه شيء في صلب الإسلام ونابع من ماهيته. من هنا نفهم لماذا **جماعة الجهاد**، مثلاً، ترى في عدم السعي في سبيل إقامة دولة إسلامية نكوصاً عن **تنفيذ امر الله**(٨). إنّ هذا الموقف لا مفرّ منه للذين يذهبون إلى الحدّ الذي ذهب إليه أنور الجندي في اعتقاده أنّ عدم الفصل بين الدين والحياة والدنيا والآخرة **هو أبرز مفاهيم الإسلام**(٩). إنّ من يساير أنور الجندي في تفكيره لا بدّ له من النظر إلى طبيعة العقيدة الإسلامية (مفاهيم الإسلام) على أنّها **تفرض** دمج الاقتصاد والسياسة والاجتماع بالدين. ومن يأخذ بالفكرة الأخيرة لا تفصله سوى خطوة واحدة عن الموقف الذي يقضي بجعل الواجبات الدينية للمسلم متضمّنة لواجب إقامة دولة إسلامية. فإذا كانت العقيدة الإسلامية تفرض دمج الاقتصاد والسياسة والاجتماع بالدين. فإنّ من يعترض على هذا الدمج من المسلمين إنّما يخالف أمراً إلهياً، لأنّ قوله إنّ العقيدة تفرض هذا الدمج هو بمثابة القول إنّ الله يأمر بهذا الدمج.

إنّ بعض المفكرين لا ينظر إلى عدم فصل الدين عن الدولة على أنه واجب ديني، ولكنه، مع ذلك، يرى أن هناك واجبات دينية معينة، كالزكاة على سبيل المثال، لا يمكن

القيام بها إلّا في ظل دولة إسلامية. ان هذا هو موقف محمد عمارة الذي يبدو في ظاهره مختلفاً عن موقف المفكّرين الإسلاميين الذين يجعلون العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة ضرورية[١٠]. فإذا كان قيام دولة إسلامية ضرورياً لتأدية المسلم لبعض واجباته الدينية، فإنّ العلاقة بين الدين والدولة في الاسلام، كما يبدو لنا للوهلة الأولى في ضوء ما يقوله محمد عمارة، لا يمكن أن تتخطى كونها علاقة موضوعية. فإنّه ليس متعذراً منطقياً أو مفهومياً أن نؤمّن للمسلم الشروط اللازمة لتأديته كلّ واجباته الدينية بدون اقامة دولة إسلامية. بمعنى آخر، إذا تعذّر هذا الأمر، فإنّ تعذّره سيكون لأسباب موضوعية أو عملية. ولكن عندما نمحّص النظر في أقوال أخرى لمحمد عمارة تتعلق بالعلمانية وعلاقتها بالإسلام، نجد أن موقفه حول علاقة الإسلام بالسياسة لا يختلف من حيث أساسياته عن موقف المفكرين الإسلاميين. فإنّه أوضح في عدد من كتاباته أنه لا مكان للعلمانية في الإسلام، ولم يكن قصده أن هذا هو ما ينطبق على الإسلام تاريخياً بدليل أنه كان يتكلم على الإسلام باطلاق[١١]. ولكن إذا كان لا مكان للعلمانية في الإسلام لأسباب تتعلق بطبيعة الإسلام، وليس لأسباب تتعلق بظروف نشأة الإسلام وعوامل نموّه، فالعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي أكثر من علاقة تاريخية. إنّها علاقة تفرضها ماهية الإسلام أو عقيدة الإسلام أو مفاهيم الإسلام. إذن فإنّ قوله ان هناك واجبات دينية تستوجب تأديتها قيام دولة إسلامية لا يجوز أن يفهم على أنه يتضمن أن هناك ظروفاً تاريخية معينة أوجبت قيام دولة إسلامية لجعل تأدية المسلم للواجبات الدينية المعنية أمراً ممكناً، وأنه قد توجد ظروف من نوع آخر لا يعود ثمة حاجة في ظلها لوجود دولة إسلامية كشرط لتأدية المسلم للواجبات المقصودة من كلامنا. فإنّ القول السابق ينبغي أن يفهم على انه يتضمن أن هناك عناصر تتعلق بطبيعة هذه الواجبات الدينية، وليس بالظروف التاريخية للمسلم، تجعل من المتعذر من حيث المبدأ حصول أي فكاك بين الدين والدولة في الإسلام. فلو كانت ظروف تاريخية معيّنة، لا سواها، هي التي تفرض وجود دولة إسلامية كشرط لتأدية المسلم للواجبات الدينية المعنية، لما كان ثمة معنى لقول محمد عمارة أن الإسلام باطلاق لا مكان فيه للعلمانية.

إنّ ما يهمّنا هنا طبعاً هو العنصر المشترك بين كل هؤلاء المفكرين الذين يربطون بين الإسلام، من جهة، والسياسة والاقتصاد والاجتماع، من جهة ثانية. وهذا العنصر المشترك يكمن، كما رأينا في اعتقادهم أن العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي أكثر من علاقة تاريخية: انها بالأحرى علاقة منطقية أو مفهومية. إنّ ما هو لامعقول في هذا الاعتقاد، كما سنحاول أن نبين بعد حين، هو أنه، مفهومياً، يشكّل قلباً للأمور.

فالعلاقة المشار إليها، والتي لا يمكن أن تكون أكثر من علاقة واقعية - تاريخية على وجه التحديد - وبالتالي **جائزة** (Contingent)، تنقلب في أذهانهم بسحر ساحر إلى علاقة منطقية أو مفهومية، وبالتالي **ضرورية**.

لتدعيم وجهة نظرنا لن يكون هاماً لأغراضنا أن نعود هنا إلى كيفية نشوء الإسلام والعوامل التي ساعدت، في ظلّ الظروف التاريخية التي نشأ الإسلام في كنفها، على قيام الدولة الإسلامية. إنّ الأمر الأخير، لا شكّ، هامّ ولا بد أن يلقي الكثير من الضوء على طبيعة علاقة الإسلام بالسياسة. غير أنه لا يمكن أن يشكّل وحده أساساً كافياً للحسم في المسألة التي تعنينا في هذا البحث. كذلك لن نحاول هنا أن نحسم في هذه المسألة، كما حاول أن يفعل مفكّرون كعلي عبد الرازق ومحمد أحمد خلف الله[١٢]، عن طريق العودة إلى نصوص دينية معينة من القرآن أو السنّة لنبين أنه لا نصّ من هذه النصوص إلاّ ويؤيّد وجهة النظر القاضية بفهم علاقة الإسلام بالسياسة على أنها، في أفضل حال، ليست سوى علاقة تاريخية. فالمسألة بالنسبة إلينا ليست مسألة وجود نصوص دينية من نوع أو آخر. فمن جهة، إنّ من السهل إيجاد نصوص معينة وتطويع تأويلنا وفهمنا لها على نحو يبدو مؤيّداً لوجهة النظر العلمانية أو وجهة النظر المعاكسة لها. و«لعبة النصوص» معروفة. ومن جهة ثانية، وهنا نأتي إلى المسألة الأهم لأغراضنا - فإنّ ما يهمّنا هنا هي المسائل الفلسفية وليس المسائل الكلامية. إننا نريد أن نبيّن، بمعنى آخر، أنه بغض النظر عن كيفية فهمنا وتأويلنا للنصوص الدينية ذات العلاقة بالأمور التي تعنينا هنا، فإنّ هناك اعتبارات فلسفية (اعتبارات منطقية أو مفهومية في معظمها) تجعل من اللامعقول الاعتقاد أن علاقة الإسلام بالسياسة والاقتصاد والاجتماع يمكن أن تكون أكثر من علاقة تاريخية أو موضوعية، أي أكثر من علاقة جائزة.

ولكن قبل أن نبدأ بتناول الاعتبارات الفلسفية المعنيّة، لنحاول أن نفهم الفرق بين القول إنّ علاقة الإسلام بالسياسة هي مجرّد علاقة تاريخية أو موضوعية والقول إنّها علاقة منطقية أو مفهومية.

أنّ الكلام على علاقة الإسلام بالسياسة على أنها علاقة تاريخية أو موضوعية مؤداه أن اتّجاه الإسلام في اتّجاه اقامة دولة يجد أساسه في الشروط التاريخية (الشروط الموضوعية) التي نشأ في ظلّها الإسلام واقتضت اقامة دولة كشرط لتأسيس وترسيخ دعائم الإسلام كدين. ان طبيعة الشروط الموضوعية هذه، وليس طبيعة الإسلام بالذات، **كعقيدة وعبادة**، هي التي جعلت من السياسة واسطة لاقامة الدين. وفي نظرنا إلى هذه العلاقة

على هذا النحو أنّما نفترض مسبقاً أنـه **لولا هـذه الشروط الموضوعية التي أحـاطت بنشأة الإسـلام لما اتّجه الإسلام وجهـة سياسيـة ولما كـان ثمة ضرورة لاقـامة دولـة إسلاميـة**. فالشروط المعنية هنا هي، لا شك، شروط متغيرة. ولذلك فبما أن الحاجة إلى إقامة دولـة إسلامية ترتبط بهذه الشروط وحدها أو بشروط مماثلة لها، إذن فـلا مبرّر اليـوم للدعوة إلى إقامة دولـة إسلاميـة، لأنّ الشروط التي نجد أنفسنـا فيها هي من نـوع مختلف تمامـاً عن الشروط التي أحاطت بنشأة الإسلام. ويمكننا وضـع المسألـة على النحـو التالي: إنّ كـون اتجـاه الإسلام وجهـة سياسيـة ـ مدنيـة مرتبـطاً بـالشروط التي أحـاطت بنشـأتـه يعني أنّ الإسلام أقام دولته **لأغراض محدّدة** (أغراض تتّصل بصورة أساسية بإقامـة الدين وتـرسيخ دعائمه) وبمـا أن هذه الأغـراض استنفدت منـذ فترة طـويلة، فقد انتفت الحـاجة، إذن، لإقامة دولة إسلامية.

ان هنـاك طريقة أخرى لتأويل علاقة الإسلام بالسياسة على أنها، في أفضل حـال، علاقة موضوعية. فقد يقول واحدنا إنّ القواعد التي يفترض أن تـنـظّم الدولـة (أي دولة) بموجبها هي قواعد نسبيـة تاريخيـاً. ان هذا شيءٌ تمليـه طبيعة هـذه القواعـد، وليس شيئاً مرتبطاً بما إذا كانت الدولة ذات طابع إسلامي أو غير إسلامي، ولا يملك أحد أن يغيّر في هـذا الأمر. ولنـترك الآن مسألـة توضيح هذه النقطة إلى حين نعـالج الحـالة الثـالثة من حالات اللامعقولية في فكر الإسلاميين، ولنركـز فقط على مـا يترتّب عليهـا من نتائج. إذن، السؤال الـذي نواجهـه الآن هو السؤال التـالي: ما الـذي يقـود إليـه افـتراضنـا أن القواعد المعنية هي قواعد نسبية تاريخياً؟ إنّ النتيجـة الأولى والواضحـة المترتّبـة على هـذا الافتراض هي أنّ ما يسمّى الجزء الحياتي من الشريعة، وهو الجزء الذي يتضمّن القـواعد التي تنظّم المعاملات وتقرّر العقوبات، لا يشتمل سوى عـلى قواعـد نسبيـة تـاريخيـاً. هـذه القواعد، بمعنى آخر، صالحة للتطبيق في ظلّ شروط موضوعية من نـوع معيّن، وليس في ظلّ شروط من نوع مغاير. وبما أنّ القواعد التي يشتمل عليهـا الجزء الحيـاتي من الشريعة هي التي تشكّـل همزة الـوصل الأسـاسية بـين الإسلام والسيـاسة، فـإن علاقـة الإسـلام بالسياسـة، إذن لا يمكن أن تكون أكـثر من علاقـة تاريخيـة أو موضـوعية. وإن القـواعد المعنية لا تنبع من ماهية الإسلام الثابتة، أي من عقيدته، بل إنها مـا أملته الـظروف التي أحاطت بنشأة الإسلام وبالبيئة التي نشأ فيها وبحاجات أهل هذه البيئة ومـا أشبه ذلـك. وبما أنّ ظروف المسلمين اليوم هي غير ما كانت عليه، فـالقواعـد المطلوبـة لتنظيم شؤون دنياهم هي غير القواعد التي اقتضت تطبيقها الظروف السابقة. وهذا يعني أنّ شرطـاً من

الشروط الضرورية لاقامة دولة إسلامية ليس متوافراً اليوم، ألا وهو صلاحية القواعد الخاصة بالجزء الحياتي من الشريعة للتطبيق في ظلّ الظروف الحاضره. وهذا، بدوره يعني أنّ إقامة الدولة في ظلّ الشروط التي نجد أنفسنا فيها اليوم تقتضي اللجوء إلى قواعد من خارج الإسلام (أي من خارج الجزء الحياتي من الشريعة). بمعنى آخر، إنّ إقامة دولة إسلامية أمر يرتبط بتوافر الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية المناسبة لتطبيق الشريعة. إذن، انه أمر لا ينبع من ماهية الإسلام الثابتة، بل يتوقّف على طبيعة الظروف المتغيرة. وهكذا يتّضح أنّه لا يمكن أن تتجاوز علاقة الإسلام بالسياسة كونها علاقة تاريخية أو موضوعية.

لننتقل الآن إلى تناول الاعتقاد الذي يشكّل مدار نقاشنا في هذا الجزء من الدراسة، أي الاعتقاد أن علاقة الإسلام بالسياسة، أو علاقة الدين بالدولة في الإسلام، هي علاقة منطقية أو مفهومية. ما الذي يعنيه هذا الاعتقاد، وما الذي يترتّب عليه على وجه التحديد؟ إنّ أول ما نلاحظه، في تناولنا لهذا الاعتقاد، هو أنه يفترض أنّ علاقة الإسلام بالسياسة هي شيء في صلب الإسلام وليست منوطة بالظروف والأحوال. بمعنى آخر، انه يفترض أنّ طبيعة الإسلام، كعقيدة دينية وعبادة، هي التي تفرض وجود هذه العلاقة بينه وبين السياسة. ولذلك فإنّ هذه العلاقة لا تخضع لتقلّبات الزمان وتغير الظروف وتبدّل الأحوال، لأنّ طبيعة الإسلام، كعقيدة دينية، ثابتة وأزليّة. من هنا نفهم، مثلاً قول مفكرين إسلاميين كيوسف القرضاوي ان إقامة دولة إسلامية هي واجب ديني. فالواجبات الدينية ليست منوطة بظروف البشر وأحوالهم وشروط حياتهم وما أشبه ذلك. إنّها تنبع مباشرة من العقيدة الدينية الثابتة أو تستنبط من عناصر مستمدة من هذه العقيدة وحدها. فما هو واجب ديني هو كذلك في كل زمان ومكان. إنّه ثابت ثبات العقيدة الدينية أو ثبات العناصر الأساسية المكوّنة لها. ولذلك فإذا كانت إقامة دولة إسلامية واجباً دينياً بالفعل، فلا معنى للقول انها كانت واجباً دينياً على المسلم فقط في ظل الظروف الأولى التي رافقت نشأة الإسلام وإن المسلم في حلّ من هذا الواجب اليوم بسبب اختلاف الظروف التي يجد نفسه فيها. فإن الكلام الأخير خال من المعنى لأنه بمثابة القول ان اقامة الدولة الإسلامية هي واجب ديني وليست واجباً دينياً في آن واحد. إذن، إذا صحّ أن اقامة دولة إسلامية هي واجب ديني على المسلم، فإنّ اقامتها واجبة، بغضّ النظر عن الظروف التي يجد المسلم نفسه فيها. إنّ هذا أمر تفرضه العقيدة الدينية وحدها، أي العناصر العقدية الأساسية للإسلام.

لنحاول الآن أن نفهم ما الذي يترتّب على وجه التحديد على القول الأخير. أوّل ما تجدر ملاحظته هنا أن الكلام على العناصر العقدية الأساسية المكوّنة للإسلام، كدين، هو كلام يستهدف الإشارة إلى ما يمكن تسميته النواة العقدية (Doctrinal Core) للإسلام. والنواة العقدية هي التي تتكوّن من اعتقاد أو أكثر له **أسبقية منطقية وإبستمولوجية** على كل اعتقاد آخر ضمن إطار الممارسة الدينية للمسلم. وأن نقول ان لهذا الاعتقاد أسبقية منطقية على كل الاعتقادات الدينية الأخرى للمسلم هو أن نقول أن قبول أي اعتقاد آخر على أنه ينتمي إلى منظومة اعتقادات المسلم، كمسلم، هو أمر منوط بما إذا كان **يجد أساسه** في الاعتقاد السابق. إنّ أي اعتقاد يتعارض مع الاعتقاد السابق هو، بالضرورة، اعتقاد مستبعد من المنظومة الاعتقادية للمسلم. ولكن هذا لا يعني أن أي اعتقاد لا يتعارض مع الاعتقاد السابق المكوّن للنواة العقدية للمسلم، أو يترابط معه، هو اعتقاد داخل ضمن اطار هذه المنظومة. فلو كان يعني شيئاً من هذا، لكان علينا أن نقول ان كل اعتقاد صادق هو اعتقاد ينتمي إلى المنظومة المعنية. إنّ من مكونات النواة العقدية للمسلم، كما سنرى بعد حين، الاعتقاد بإنّ الله هو الخالق لكل شيء. وهذا يعني، على الأقل، ان لا شيء يحدث أو لا شيء يصبح حقيقة أو يصدق على الواقع إلّا بمشيئته. وهكذا يتّضح أن كلّ واقعة أو كلّ حقيقة هي كذلك لأنّ الله، بحسب اعتقاد المسلم، أراد لها أن تكون كذلك. ولهذا فإنّ أي اعتقاد صادق من اعتقاداتي أو اعتقادات أي شخص سواي، لأنه اعتقاد يتطابق مع واقعة أو حقيقة ما، لا يمكن أن يتعارض مع النواة العقدية للمسلم. ولكن لا شك أن هذا وحده لا يمكن أن يجعل منه اعتقاداً داخلاً ضمن إطار المنظومة الاعتقادية للمسلم.

إذن، حتى نتجنّب النتيجة التي يكون كلّ اعتقاد صادق بمقتضاها اعتقاداً دينياً، فإنّنا لا نذهب إلى حدّ القول ان عدم تعارض، أو ان ترابط، اعتقاد معيّن مع الاعتقاد المكوّن للنواة العقدية للمسلم هو شرط كاف لضمّه إلى المنظومة الاعتقادية للمسلم. إنه، لا شك، شرط ضروري، كما تبيّن من تحليلنا. ولكن ما يمكن اعتباره شرطاً كافياً هو كون الاعتقاد السابق مشتقاً من الاعتقاد الأخير (أي الاعتقاد المكوّن للنواة العقدية للمسلم). من هنا يتّضح أن أسبقية الاعتقاد الأخير على كل الاعتقادات الأخرى التي نحسبها بحق متضمّنة في المنظومة الاعتقادية ليست فقط أسبقية منطقية، بل أسبقية ابستمولوجية أيضاً. وإنّ معرفة صدق الاعتقاد الأخيرة شرط أساسي لمعرفة صدق الاعتقادات الأخرى التي يفترض ان تتضمّنها المنظومة الاعتقادية للمسلم. إنّ الأسبقية

الابستمولوجية للاعتقاد الأخير ترتبط، لا شك، بأسبقيته المنطقية. فإذا كان جواز أو عدم جواز ضم اعتقاد ما إلى المنظومة الاعتقادية للمسلم أمراً منوطاً بما إذا كان هذا الاعتقاد يجد أساسه في الاعتقاد المكوّن للنواة العقدية للمسلم، فإنّ الاعتقاد الأخير هو المعيار النهائي لما هو من اعتقادات المسلم، كمسلم، ولما هو ليس من هذه الاعتقادات. ولكن بما أن صدق أو عدم صدق الاعتقادات الأخرى هو أمر في صميم اهتمام المسلم، فإنّ التوافق أو عدم التوافق مع الاعتقاد الأخير يصبح، من منظور المسلم، المعيار الابستمولوجي الأخير لما هو صادق أو غير صادق من الاعتقادات الأخرى. لا شك، إذن، أن الأسبقية الابستمولوجية للاعتقاد الأخير ترتبط على نحو وثيق بأسبقيته المنطقية.

ولكن ما هو هذا الاعتقاد الذي يشكل النواة العقدية للمسلم؟ ان هذا الاعتقاد هو، باختصار، الاعتقاد بأن الله هو الخالق الواحد الأحد لكل شيء وأنه كلي الحضور وأزلي وواجب الوجود وكلّي القدرة وكلي المعرفة وكلي الخير وكلي الحرية ومصدر للالزام الاخلاقي. لا يتّسع المجال هنا لتناول أي أمر يتعلق بكيفية فهم الصفات التي يسندها الاعتقاد الأخير إلى الله، كصفة الأزلية والحضور الكلي والمعرفة الكلية، الخ. فإنّ تناول أمور كهذه يحتاج إلى معالجة مستقلّة، وهو، على كل حال، ليس بالأمر الهامّ لأغراض دراستنا الحالية[١٣]. إنّ ما يهمّنا، في المقام الأول، هو أن نبين ما هي **الطبيعة المنطقية** لموضوع هذا الاعتقاد. إنّ هذا الأمر له الأهمية القصوى لنا، لأن معرفتنا للطبيعة المنطقية لموضوع هذا الاعتقاد هي التي تقرّر ما الذي يمكن اشتقاقه منه وما لا يمكن اشتقاقه منه. وبالتالي، هي التي تقرّر ما إذا كان بامكاننا أن نشتقّ منه أية اعتقادات عملية تتعلّق بتنظيم شؤون دنيانا السياسية والاقتصادية والقانونية والاجتماعية.

ولكن، قبل الخوض في الكشف عن الطبيعة المنطقية لموضوع الاعتقاد المعني، نريد أن نعالج، باختصار، مشكلة تتعلق بادعاء منظّري الحركات الإسلامية ومن لفّ لفّهم أن وجود علاقة ضرورية بين الدين والدولة في الإسلام هي من خصوصيات الإسلام[١٤]. إنّ النواة العقدية للإسلام، كما بيّنا، هي الاعتقاد بوجود خالق أزلي واحد أحد لكل شيء، الخ. غير أن الاعتقاد الأخير هو ما يشكّل أيضاً النواة العقدية لكلّ الكتابيين. ولكن ما هي المشكلة هنا؟ المشكلة هنا تكمن في ادعاء منظّري الحركات الإسلامية، من جهة، ان العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام ليست مجرد علاقة تاريخية أو موضوعية، بل انها، قبل كل شيء، علاقة منطقية، وادعائهم، من جهة ثانية، ان هذه العلاقة، من حيث كونها علاقة خاصة بالإسلام، دون غيره من سائر الديانات. ان هذين الادعاءين، لا

شك، لا يبدوان متماسكين منطقياً في ضوء افتراضنا ان النواة العقدية للمسلم لا تختلف في شيء عن النواة العقدية للمسيحي، مثلاً. فإذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد أكثر من علاقة تاريخية لأنها علاقة تقررها النواة العقدية للإسلام، إذن، لأنّ النواة العقدية للمسيحية لا تختلف في شيء عن النواة العقدية للإسلام، فإنّ الشيء نفسه يجب أن ينطبق على المسيحية لجهة علاقتها بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. وفي هذه الحالة يصير لامعقولاً الادعاء أن علاقة الإسلام بهذه الأمور الدنيوية، من حيث كونها علاقة ضرورية (أي ذات طابع منطقي أو مفهومي)، هي من خصوصيات الإسلام.

بإمكاننا أن نوضّح المشكلة التي نثيرها على نحو آخر. إذا افترضنا على سبيل الجدل أنّ الله خصّ الإسلام، من دون سائر الأديان التوحيدية، ببعد سياسي أو مدني، فإنّ التفسير لهذا الأمر هو إما شيء يتّصل بماهية الإسلام أو شيء يتصل بظروف نشأة الإسلام. وإذا اخترنا البديل الأول، فما نلاحظه فوراً أن ماهية الإسلام هي نواته العقدية، وهي مشتركة، على الأقل، بينه وبين المسيحية. ولذلك فإنّ ما ينسحب على الإسلام لجهة علاقته بالأمور الدنيوية المذكورة يجب أن ينسحب أيضاً بالمعنى نفسه على المسيحية. وهكذا يتّضح أننا في اختيارنا للبديل الأوّل فإننا نجعل لامعقولاً الادعاء أن الله خص الإسلام، من دون كل الديانات التوحيديّة، ببعد سياسي أو مدني. وإذا اخترنا البديل الثاني فإنّ الادعاء الأخير لا يكون لامعقولاً، لأن ظروف نشأة الإسلام أعطته، لا شك، سمات خاصة به ويعقل أن يكون بين هذه السمات اتخاذ الإسلام بعداً سياسياً أو مدنياً. غير أنّ اختيارنا البديل الثاني يجعل لامعقولاً الادعاء أن العلاقة بين الإسلام والسياسة والاجتماع والاقتصاد هي أكثر من علاقة تاريخية. فإذا كانت هذه العلاقة تجد أساسها في أن الإسلام نشأ في ظل شروط تاريخية واجتماعية من نوع معين أوجبت اتجاهه وجهة سياسية ـ مدنية، فلا يمكن أن تكون علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد علاقة منطقية أو مفهومية. وليست النواة العقدية للإسلام. بناء على البديل الثاني، هي التي تقرّر هذه العلاقة، بل **الظروف الخاصّة** التي أحاطت بنشأته. ويبدو أن البديلين المشار اليهما مترافعان. إذن، النتيجة الأخيرة المترتبة على ذلك وعلى ما سبق هي النتيجة القائلة ان وجود علاقة وثيقة للإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد لا يمكن أن تكون من خصوصيات الإسلام، إلا إذا لم تتجاوز كونها علاقة تاريخية أو موضوعية، وكل ادعاء يتعارض مع هذه النتيجة هو ادعاء لامعقول أو غير متماسك منطقياً.

إن هناك مسألة أخرى تجعل ادعاء هؤلاء المفكرين الإسلاميين أن الإسلام وحده دين ودولة مصدراً لتناقض داخلي في موقفهم. هذه المسألة تتعلق بفهمهم للعلمانية وللعناصر المكوّنة لمفهومها. إنّنا نجد لديهم ميلاً قوياً لتوحيد العلمانية بانعدام الايمان الديني أو لجعل انعدام هذا الايمان، على الأقلّ، شرطاً لها. إنّ هذا يكاد يكون مشتركاً بين كل كبار مفكري الحركات الإسلامية. فيوسف القرضاوي، مثلاً، يصف العلمانية على أنها مروق من الدين[١٥]. وفي تعريف محمد مهدي شمس الدين للعلمانية، نراه يقول إنها «. . . نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية»[١٦]. ان هذا الربط بين العلمانية و«الفلسفات المادية اللادينية» نجده أيضاً بوضوح في **سقوط العلمانية** لأنور الجندي[١٧] وفي **الرد على العلمانيين** لمحمد يحيى وسواهما[١٨]. ولكن هذه النظرة إلى العلمانية ـ وهي نظرة خاطئة في اعتقادنا ـ تتعارض منطقياً مع افتراضهم أن الإسلام وحده دين ودولة. فإذا كان الإسلام، من دون كل الديانات التوحيدية الأخرى، هو فعلاً دين ودولة، فإنّ الإسلام وحده، من بين الأديان التوحيدية، يتعارض مع الموقف العلماني، باعتبار أن الأخير يقضي على الأقل بفصل الدين ـ أي دين ـ عن الدولة. ولكن إذا كانت العلمانية، كما يجيء لنا هؤلاء المنظرون الإسلاميون، هي وانعدام الايمان الديني صنوان، أو إذا كان انعدام الايمان شرطاً من شروطها، فإنّ العلمانية لا مكان لها أيضاً لا في المسيحية ولا في اليهودية ولا في أي دين آخر من أديان الموحّدين. إن نظرهم إلى العلمانية على النحو الذي رأيناه يجعل من غير المتماسك منطقياً لهم القول ان الإسلام وحده دين ودولة. فالقول الأخير يتضمن منطقياً ان الإسلام وحده ناف للعلمانية، بينما طريقه فهمهم للعلمانية تجعل من الضروري اعتبار **كلّ** الأديان التوحيدية أو التأليهية نافية للعلمانية. والتناقض هنا واضح ولا يمكن أن يُزال إلا عن طريق النظر إلى الايمان الديني التوحيدي أو التأليهي على أنه حكر على الإسلام. غير أن النظر إلى الإسلام على هذا النحو يبلغ منتهى اللامعقولية، عدا عن أنه يتعارض بصورة واضحة مع اعتراف الإسلام بوجود موحدين خارجه.

لنعد الآن إلى السؤال: ما هي الطبيعة المنطقية لموضوع الاعتقاد الذي يشكل النواة العقدية للمسلم؟ ان موضوع هذا الاعتقاد، كما رأيناه، هو القضية «ان الله هو الخالق الواحد الأحد لكل شيء وانه كلّي الحضور وأزلي واجب الوجود وكلي القدرة وكلي الحرية ومصدر للالزام الأخلاقي». إنّ القضية الأخيرة، لا شك هي قضية ضرورية، لا جائزة أو ممكنة (Contingent) بمعنى انها **إذا صدقت فإنّ صدقها ضروري**[١٩]. فلا معنى للقول

هنا انه **اتفق** أن الله هـو الخالق الـواحد الأحـد لكل شيء، أو انـه اتفق أنه أزلي أو كـلّي القـدرة. إنّ أيـة صفـة نسندهـا إليـه هي صفـة لا يمكنـه امتـلاكهـا، **إلا إذا امتلكهـا بـالضرورة**. وإنّ الله، بحكم ماهيتـه، ذو استقلاليـة انطولـوجيـة مـطلقـة ولا يخضـع، بالتالي، لأي تأثيرات من خارجه. ولذلك فإنّ ما يفسر امتلاكه لأي صفة من الصفات لا يمكن أن يكون سوى كون هذه الصفـة نابعـة من طبيعته. وهـذا ينطبق، لا شـك، على صفة الأزلية، ممّا يحتّم منطقياً النظر إلى طبيعته على أنها ثابتة ثباتاً مطلقاً. ولكن ماذا يمكن أن يعني القول بثبات طبيعته على نحو مطلق سوى أنّ كل صفة من صفاته هي صفة ثابتة ثبات طبيعته؟ فما دامت صفاته تنبع من طبيعته وحدهـا، إذن لا يمكن أن يطرأ أي تغيير على صفاته إلا إذا طرأ تغيير على طبيعته. غير أنه لا يمكن أن يطرأ أي تغيير على طبيعته، وبالتالي فإنّ ما ينسحب على طبيعته ينسحب أيضاً على كـل صفة من صفـاته. نستنتـج، إذن، أن كلّ صفة من صفاته أزليّة بالضرورة. إذن، لا يمكن أن يصدّق قولنا، مثلاً، ان الله كلّي القدرة أو قولنا انه كلّي الخير، إلا إذا صدق بالضرورة[٢٠].

إنّ الأمر الأخير ينطبق حتى على الوجود الإلهي. إذا كان الله بالضرورة هـو الخالق لكـلّ شيء، **إذن لا يمكن** أن يوجـد شيء بدون وجـود الله. ولكن هذا يعني، كـما ينبهنا وليم أولستن (Alston) أن الله، في لغـة لايبنتـز (Leibniz) مـوجـود في كـل العـوالم الممكنة[٢١]. وإنّه لا يمكن تصوّر أي شرط يعني توافره عدم وجود الله. فاذا كـان الله هو **الخالق الأزلي لكل شيء بالضرورة**، فإنّ تصورنا لشرط يعني تـوافره عـدم وجود الله هـو تصوّر غير متماسك منـطقياً. إنّـه يفـترض مسبقـاً إمكان وجـود شيء **باستقـلال عن وجود الله**. ولكن كون الله هو الخالق الأزلي لكل شيء بـالضرورة يعني أنّ كل شيء «خـارجه» يجد، بالضرورة، الأساس لوجوده في الله. إذن، لا يمكن تصوّر شرط يكـون وجود الله بمـوجبه بـاطلاً، فـلا شيء مطلقـاً يمكن منطقيـاً أن يعطّل وجـود الله. هذا هـو الفحوى الأساس لقول أولستن إنّ الله موجود في كل العوالم الممكنة. فلا يمكن أن يوجد أي شيء على الأطلاق، إلّا إذا وجد الله **بوصفه الخالق الأزلي للعالم**. إنّ هناك تعـارضاً منـطقياً، من منظور فكر الموحّدين ومنهم المسلمون بالطبع، بين افتراضنا وجود شيء مـا وافتراضنـا في الـوقت نفسه عـدم وجود الله، الكـائن الأزلي بالضرورة. إذن، بـالنسبة إلى أيّ عـالم ممكن على الإطلاق، لا يمكن إلا أن يوجد الله في هذا العالم الممكن وجوداً أزلياً.

يتضـح من تحليلنا السابق أن ما ينـطبق على القضيـة التي تشكّل النـواة العقـديـة للمسلم هو أنها قضية لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا صدقت بـالضرورة. ولكن ما هي

أهمية هذه النتيجة لأغراضنا؟ ان أهميتها تكمن في أن الطبيعة المنطقية لهذه القضية لا بد أن تنتقل، بالضرورة، إلى كل ما نشتقه منطقياً منها. فالضرورة وراثية منطقياً (Logically hereditary) بمعنى أن مسلّمات أي استنباط، عندما تكون ضرورية، فإنّ ضرورتها تنتقل إلى نتيجته. هذا يعني أنه لا يمكننا أن نستنتج (بالمعنى الاستنباطي للاستنتاج) نتيجة لا تصدق بالضرورة من مسلّمات صادقة بالضرورة. ان هذا الأمر يتعلّق بطبيعة الاستدلال المنطقي. فإنّ استدلالنا منطقياً نتيجة ما من مقدّمات معينة لا يمكن أن يكون صحيحاً إلا إذا كان تسليمنا بصدق المقدّمات وعدم تسليمنا بصدق النتيجة أمراً متناقضاً منطقياً. ان استدلالي، مثلاً، النتيجة أنّ الحديد يتمدد بالحرارة من المقدمتين: «ان المعادن تتمدّد بالحرارة» و«الحديد معدن» هو استدلال صحيح، استنباطياً، ومعيار صحّته هو أنّ هناك تناقضاً منطقياً بين تسليم واحدنا بصدق المقدمات وعدم تسليمه بصدق النتيجة. وعندما تتضح هذه المسألة، ما يتّضح معها هو أنّ الحالة التي تكون فيها مقدمات الاستدلال الصحيح صادقة بالضرورة هي حالة تصدق فيها المقدمات في كل العوالم الممكنة. إذن، لا يمكن أن يوجد تأويل للمقدمات تكون بموجبه كاذبة، ممّا يعني أنّ الشيء نفسه ينبغي أن ينطبق على النتيجة. فلو افترضنا على سبيل الجدل أن النتيجة ليست ضرورية، بل ممكنة أو جائزة، لكان هذا بمثابة افتراضنا أنه يمكن أن يوجد تأويل لها تكون بموجبه كاذبة. إذن، فإنها ليست صادقة في كل العوالم الممكنة. ولكن ما دمنا نفترض أن المقدمات صادقة في كل العوالم الممكنة، فإنّ ما يقودنا إليه الافتراض الأخير مع الافتراض السابق هو أنه يمكن أن تصدق المقدمات دون أن تصدق النتيجة، أي أن هناك عالماً ممكناً تكون فيه المقدمات صادقة والنتيجة كاذبة. وهذا يعني، بدوره أنه لا تناقض في تسليم واحدنا بصدق المقدمات وعدم تسليمه بصدق النتيجة. ولكن لا شك أن هذا يتعارض مع افتراضنا الأصلي أنّ الاستدلال، موضوع كلامنا هنا، هو استدلال صحيح من الوجهة الاستنباطية. من هنا يتّضح، على أساس هذا البرهان بالخلف، أن الصدق الضروري وراثي منطقياً وأنه لا يمكننا، بالتالي، أن نستنبط قضايا غير ضرورية (جائزة أو ممكنة) من قضايا ضرورية.

السؤال الذي لا بد من أن نتصدّى له الآن هو السؤال المتعلّق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكّل موضوعات اعتقاداتنا العملية. أن اهتمامنا بهذا النوع من القضايا يعود إلى أنّ القضايا التي تشكّل موضوعات معرفتنا لكيف ينبغي أن تنظّم حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية ولأية غاية هي قضايا من هذا النوع. فنحن هنا معنيّون بقضايا مثل «ان اختيارنا تنظيم المجتمع اقتصادياً على الطريقة الاشتراكية هو أمر مستحسن»،

«أن قوانيننا ينبغي أن تنصّ على معاقبة السارق بقطع يده وبنوال الذكر مثل حظّ الانثيين وبأن تجلد الزانية، . . . إلخ.»، «ان طلب الرخاء الاقتصادي ينبغي ألّا يكون على حساب المساواة الاقتصادية أو العدالة الاجتماعية»، «ان النظام الديمقراطي هو النظام الأمثل». هذا قليل من أمثلة كثيرة عن نوع القضايا التي تهمّنا هنا والتي تخصّ كيفيّة تنظيمنا لأمورنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية وما ينبغي أن نسنّه من قوانين أو نتبنّاه من أنظمة لحياتنا وما أشبه ذلك. وان هذا النوع من القضايا، لا شك، ذو طابع معياري. والقضايا المعيارية، في نظرنا، حتى عندما تتخذ صورة المبادىء الأساسية الشاملة في الأخلاق، هي، في أفضل حال، قضايا جائزة، لا ضرورية. بمعنى آخر، فهي إذا صدقت لا تصدق في كلّ العوالم الممكنة.

ولكن قبل الخوض في المسألة المتعلّقة بالطابع الجائز للقضايا المعيارية، لنحاول، أولاً، أنّ نفهم أكثر ما هي المكونات الأساسية لاعتقادات من النوع الذي يتعلق بكيفية تنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً. إنّ مكوناً أساسياً من مكونات اعتقادات كهذه هي القضايا التي تحدّد نوع الغايات الاجتماعية التي ينبغي أن نحققها من وراء تنظيم المجتمع على نحو معين. ومكوّن أساسي آخر هي القضايا التي تحدد نوع الوسائل التي ينبغي اللجوء إليها لتحقيق الغايات المعنية. ما نفترضه هنا هو أن تنظيم المجتمع على نحو أو آخر ينبغي أن توجّهه غايات بعيدة، وليس مجرّد غايات قريبة، أي غايات مثل تحقيق العدالة الاجتماعية أو المساواة أو السعادة العامة أو الحرية وما أشبه ذلك. فإذا اخترنا، مثلاً، أن ننظم المجتمع على الطريقة الاشتراكية أو الرأسمالية، فلن يكون ذلك لأن ملكية المجتمع لوسائل الانتاج، كما هي الحال في النظام الاشتراكي، أو ملكية طبقة لهذه الوسائل، كما في النظام الرأسمالي، هي غاية في ذاتها، فإنّ هناك غايات أبعد منها نستهدف تحقيقها من وراء اختيارنا لهذا النظام أو ذاك. فقد تكون الحرية هي الغاية الأبعد التي نستهدف تحقيقها والتي تخضع لها كلّ الغايات الأخرى. أو قد تكون الغاية الأبعد هي السعادة العامّة أو العدالة الاجتماعية أو المساواة، أو قد تكون مزيجاً من عدة غايات كالمشار إليها.

إنّ المعرفة المعيارية (معرفة الغايات) تأتي، إذن، في رأس مكونات المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع. فحتى نجيب عن السؤال: ما الذي ينبغي أن نفعله في سياق محاولتنا تنظيم أو إعادة تنظيم المجتمع سياسياً واجتماعياً واقتصادياً؟ فإنّه مطلوب منّا أن نعرف ما هي الغاية أو الغايات الأبعد التي يفترض أن نحققها أو نقترب من تحقيقها من وراء ما

نختار فعله في الوضع المعطى. ولكن أن نعرف الأمر الأخير هو أن نعرف ما هي الغايات التي لها الأهمية الاجتماعية القصوى أو التي هي ذات قيمة كامنة. إذن، إن ما نحاول أن نعرفه هو الجواب عن السؤال: ما هي الغاية أو الغايات التي لها أسبقية معيارية على كل الغايات الأخرى؟ وهذا في الواقع يعني أنّ ما هو مطلوب منا هو أن نعرف أيّ الغايات هي غايات خلقية أو مسوّغة من المنظور الخلقي. فالغايات التي يمكننا أن نصفها بحق على أنها خلقية ـ أي مسوّغة من المنظور الخلقي ـ هي التي ينبغي، بالضرورة، أن نحسبها ذات أسبقية معيارية على كل الغايات الأخرى. إنّ المعرفة المعيارية، من حيث هي، إذن، معرفة خلقية في المقام الأول، تأتي في رأس مكونات المعرفة العلمية.

بالاضافة إلى المعرفة المعيارية، فإنّ المعرفة المطلوبة لتنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً واجتماعياً تتضمّن معرفة للوسائل القمينة بتحقيق الغايات التي اخترناها. والمعرفة الأخيرة هي من نوع المعرفة العلمية التطبيقية. بيد أنّ هذا النوع من المعرفة يستلزم امتلاك معرفة علمية نظرية، مما يجعل المعرفة التي من النوع الأخير مرتبطة على نحو غير مباشر بمعرفتنا كيفية تنظيم المجتمع. فإذا أردنا أن نعرف، مثلاً، ما هي الوسائل المطلوبة لقيام نظام اجتماعي أكثر إنسانية وعدلاً، على افتراض أنّ لدينا معايير محددة تحديداً جيداً لما يشكّل مجتمعاً أكثر إنسانية وعدلاً، فإنّه ينبغي علينا، في هذه الحالة، أن نقرّر كيف ننظّم المجتمع على مختلف المستويات لتحقيق الغاية التي تستوجبها هذه المعايير. ولكن لا يمكننا أن نعرف كيف ننظم المجتمع لتحقيق الغايات المرجوّة قبل أن نعرف شيئاً عن طبيعة هذا المجتمع ومستوى تطوّره التاريخي والامكانات التي يزخر بها وجوده ومدى استعداده للتغيير ولامتصاص الخضّات التي سيحدثها إدخال تعديلات من نوع معين على بناه الأساسية، وما إلى ذلك. وهذه المعرفة هي، باختصار، معرفة علمية تطبيقية. ولكن معرفة من هذا النوع غير ممكنة، بدورها، بدون معرفة علمية نظرية حول طبيعة التطوّر الاجتماعي والتاريخي، بعامة، والقوانين التي تتحكّم بالسيرورات الاجتماعية التاريخية، على افتراض أنّ هناك قوانين كهذه. فكما هو واضح من تحليلنا، فإنّه لا يمكننا أن نعرف كيف نعيدتنظيم المجتمع لتحقيق غاية معطاة أو للاقتراب من تحقيقها، إلاّ إذا كنّا في وضع يسمح لنا بأن نعرف أيّ نوع من المجتمعات هو هذا المجتمع وإلى إيّ حدّ يمكن تغييره وما هو نوع مؤسساته وكيف يؤثر بعضها على بعض. وأن نمتلك معرفة من النوع الأخير هو أمر يستوجب مقدّماً امتلاكنا لمعرفة علمية نظرية من النوع الاجتماعي ـ التاريخي.

السؤال الذي يعنينا الآن هو السؤال المتعلّق بالطبيعة المنطقية للقضايا التي تشكل موضوعات معرفتنا لكيفيّة تنظيم شؤوننا السياسية والاجتماعية والاقتصادية ولأيّة غاية. هذه القضايا، كما رأينا، تنحلّ إلى نوعين أساسيين، النوع العلمي والنوع المعياري. لنأخذ أولاً القضايا التي هي من نوع علمي. إنّ الطبيعة الممكنة أو الجائزة لهذا النوع من القضايا لا تبدو موضع شكّ من قبل أحد. في الواقع، يبدو أنّ المعيار الأساسي لما إذا كانت قضية ما ذات مدلول علمي هو ما إذا كانت هذه القضية من النوع الذي **يمكن دحضه من حيث المبدأ**. وهذا لا يعني فقط أنّ القضية العلمية هي من النوع الذي **يمكن تصوّر شروط مولدة** لأدلّة داحضة له، مهما كانت الأدلّة التي تدعمه بالفعل قوية، ولكن يعني أيضاً أنّ القضية العلمية هي من النوع الذي يمكن تصوّر شروط يكون في ظلّها كاذباً، حتى لو افترضنا صدقه أو معرفتنا لصدقه. والقول الأخير يتضمّن أمرين، وهما أنّ القضية العلمية، على افتراض أنّها صادقة، كان ممكناً لها ألّا تكون صادقة، وأنّها لو كانت كاذبة، لكان ممكناً لنا أن نعرف أنّها كذلك.

إنّ هذا التأويل للقضايا العلمية أمر لا مفرّ منه، حتى من وجهة نظر دينية. فإنّ القضايا العلمية، في أفضل حال، هي قضايا تعبّر عن قوانين سببية. ولذلك فإنّ إسناد طبيعة ضرورية لهذه القضايا يتعارض مع النظر إلى الله على أنه كلّي القدرة. فإنّ الله، بحكم كونه كلّي القدرة بالضرورة، لا يخضع ولا يمكن أن يخضع لقوانين سببية، وبالتالي فإنه يملك أن «يعلق» هذه القوانين ساعة يشاء. ولكن لو كانت القوانين السببية ضرورية، لما كانت خاضعة للارادة الإلّهية. لا يجدي هنا أن نقول إنّ الله، حتى وإن كان للعلاقات السببية طابع ضروري، يظلّ هو الخالق للأسباب، وبالتالي فلولا خلقه لها لما وجدت نتائجها. وان نفترض أنّ العلاقات السببية ذات طابع ضروري هو أن نقول إنّ النتيجة تنبع بالضرورة من طبيعة السبب. من الواضح، إذن، أنه لا يمكن الاكتفاء بجعل علل الأشياء خاضعة للارادة الإلّهية، بل يجب أن نتخطّى هذا لنجعل **حتى العلاقة** بين هذه العلل ومعلولاتها خاضعة لهذه الارادة، وإلا نجعل المستقبل برمته، بعد خلق الله لعلل الأشياء، خارج إطار القدرة الإلّهية. لا مهرب، إذن، من الاستنتاج بأنّ القدرة الإلّهية الكلية، لأنّها تعني في ما تعني القدرة على «تعليق» أو تعطيل القوانين السببية، يستوجب الاعتقاد بوجودها منطقياً النظر إلى القوانين الطبيعية على أنها غير ضرورية. وإذا أضفنا الآن أنّ وجود الأشياء والوقائع، كائنة ما كانت، غير ضروري، فإنّ كلّ قضية ذات مدلول علمي هي قضية غير ضرورية (جائزة)، لأنّ كل قضية من

هذا النوع إما تثبت وجود شيء ما أو واقعة ما أو تثبت علاقة سببية ما بين أنواع الأشياء أو أنواع الوقائع.

لننتقل الآن إلى القضايا المعيارية. إنّ هذا النوع من القضايا، وإن كان لا يوجد اتفاق حول طبيعته المنطقية، كما هو الحال بالنسبة إلى القضايا العلمية، فإنّه يبدو من الصعب جداً، في نظري، تأويل هذا النوع من القضايا على أنه ضروري[٢٢]. وأنّ الحقائق المعيارية، على افتراض وجود حقائق كهذه، تعتمد على أشياء كثيرة. إنّها، مثلاً، تعتمد على كون الطبيعة الإنسانية والحاجات هي ما هي، وتعتمد على الشروط الاجتماعية والتاريخية للإنسان. ولكن لا شكّ مطلقاً في أن الطبيعة الإنسانية والحاجات وكذلك الشروط الاجتماعية والتاريخية لوجود الانسان ليست ضرورية أو ثابتة على نحو مطلق. فقد كان ممكناً لها أن تكون غير ما هي، وأنّه أيضاً أمر ممكن لها أن تختلف في المستقبل عمّا هي عليه الآن. وبما أن القضايا المعيارية، إذا كانت صادقة، لا تكون كذلك باستقلال عن هذه الشروط، فإنه كان ممكناً، إذن، لهذه القضايا أن تكون كاذبة، لأنّه كان ممكناً لهذه الشروط أن تكون مختلفة.

إذا صحّ ما نقوله عن القضايا العلمية والمعيارية من أنها جائزة وليست ضرورية، فليس فقط من الخطأ أن نفترض، بل من غير المتماسك منطقياً أيضاً أن نفترض، أنّ هذه القضايا يمكن اشتقاقها منطقياً من القضية المكوّنة للنواة العقدية للإسلام. فالأخيرة، كما بيّنا، هي قضية ضرورية، والضرورة صفة وراثية منطقياً. وإذا كانت معرفتنا لكيفيّة تنظيم شؤوننا الدنيوية من سياسية واجتماعية واقتصادية ولأيّة غاية ترتدّ إلى مكوّنين أساسيين هما المكوّن العلمي والمكوّن المعياري، فمن غير المتماسك منطقياً أن نفترض أنّ النواة العقدية للإسلام وحدها تفرض وجود علاقة بينه وبين السياسة والاجتماع والاقتصاد.

قد يعترف واحدنا أنّ القضايا العلمية ليست ضرورية، بل وقد يعترف أيضاً أن بعض الأحكام المعيارية مثل الأحكام التي تتعلق بما هو العقاب المناسب لجريمة مع نوع معيّن، أو بكيف يجب أن يوزّع الميراث بين الذكور والاناث من الورثة، ليست ضرورية. ولكن، مع ذلك، قد يصرّ واحدنا على أنّ هناك عنصراً ضرورياً في معرفتنا العملية، وهو العنصر الذي تمثله المبادىء الخلقية العامة التي تُشتقّ الأحكام المعيارية الأقلّ شمولية منها ومن معرفتنا للوضع الانساني وطبيعته وشروطه، وعملية الاشتقاق هذه تتجنب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري، لأنّ من بين المقدّمات التي نشتقّ منها نتائجنا في هذه الحالة

مقدّمات جائزة تتعلق بالوضع الانساني، (بطبيعته وشروطه). وما هو متضمّن في النواة العقدية للإسلام، كما قد يدّعي واحدنا، هي هذه المبادىء الأخلاقية العامة.

إنّ اعتبار المبادىء الأخلاقية العامة ضرورية واعتبارها وحدها قابلة للاشتقاق منطقياً من القضية المكوّنة للنواة العقدية للإسلام يجنّبنا، لا شكّ، أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري، إنّما هذا ينقلنا إلى مشكلة من نوع آخر. ففي إسباغنا طابعاً ضرورياً على هذه المبادىء، فإنّنا نجعلها مستقلّة منطقياً عن الاعتقادات التي هي من نوع غير خلقي، أدينية كانت أم غير دينية. إنّ الضمان الوحيد لصدقها، على افتراض أنّها ضرورية، هو شيء يتعلق بسمات منطقية خاصة بطبيعتها، ، سمات تجعل عدم التسليم بها أمراً متعذراً منطقياً أو مفهومياً. وهذا، لا شكّ، يعني ليس فقط أنّها لا تجد أساسها في أي دين، بل يعني أيضاً أنّ استلهامها لغرض تنظيم أمورنا الدنيوية لا يمكن أن يكون شأناً إسلامياً أكثر منه شأناً مسيحياً أو بوذياً أو وثنياً. إنّه شأن عقلي، وبالتالي إنساني عامّ.

كيف يمكن تجنُّب المشكلة الأخيرة؟ إذا عدنا إلى افتراضنا الأصلي أنّ القضايا التي تشكّل موضوعات المعرفة العملية، العلميّة منها والمعيارية، هي قضايا جائزة فإنّنا نتجنّب المشكلة الأخيرة، ولكن كيف يمكننا الآن أن نتجنّب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري؟ قد يبدو أن الطريقة لتجنبها هي أن ننظر إلى المعرفة العملية، ليس على أنها شيء نشتقّه بصورة مباشرة من النواة العقدية للإسلام، بل من معرفتنا لما يأمرنا به الله، كمسلمين، ولما ينهانا عنه. وهنا نفترض، بصورة مضمرة، أنّ ما يريده منّا الله ينبع من إرادته الحرة، ولا يمكن إسباغ طابع ضروري عليه كالذي نسبغه على الماهية الإلّهية. ولذلك فإننا بهذا نتجنب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري ونحافظ، في الوقت نفسه، على خصوصية الإسلام لجهة علاقته بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. فالمسألة الأساسية هنا هي أنّ الله خصّنا نحن المسلمين، من دون سوانا من الموحدين، بمهمّة تنظيم المجتمع سياسياً واقتصادياً وقانونياً وفق قواعد معيّنة. من هنا نفهم لماذا للإسلام هذه الخصوصية الكامنة في علاقته بالسياسة والاجتماع والاقتصاد. ومن الواضح أيضاً أنّ هذه الخصوصية تجد تفسيرها، بحسب وجهة النظر التي نعالجها الآن، فيما أراده منا الله كمسلمين. ولأنّ هذه الارادة حرة بصورة تامة ولا تخضع، بالتالي، لمقولة الضرورة، فإنّ اشتقاقنا لأحكام معيارية جائزة من معرفتنا لما يريده منّا الله لا يرتكب أغلوطة اشتقاق الجائز من الضروري.

إنّ الموقف الأخير معرّض لشتى الاعتراضات القوية. فالارادة الإلّهية، كما لا بد من

أن يتضح لنا من قيامنا بتحليل بسيط لطبيعة الألوهية، هي إرادة لا يمكن أن تعمل بصورة عشوائية، بل تعمل بمقتضى العقل. فالله، وإنّ كان كامل الحرية، إلاّ أنّه، بالضرورة، لا يختار، في أية حالة من الحالات، ما تشير الاعتبارات العقلانية إلى كون اختياره أسوأ على وجه الاجمال من عدم اختياره. وإنّه أيضاً، بالضرورة، يختار ما تشير الاعتبارات العقلانية إلى كون اختياره أفضل على وجه الاجمال من عدم اختياره. إنّ حريته التامة تعني فقط عدم خضوع أفعاله لعوامل من خارجه؛ إنّه يعمل باستقلالية مطلقة. غير أنّ هذا لا يعني أنه لا يأخذ معرفته للظروف والشروط المتوافرة في الاعتبار في ما يختاره. كذلك فإنّه لا يعني أن كل ما يختاره إنما يختاره بالضرورة، لأن ليست كل الحالات من النوع الذي تشير فيه الاعتبارات العقلانية إلى أنّ اختيار (أو عدم اختيار) القيام بفعل ما هو أفضل (أو أسوأ) على وجه الاجمال من عدم اختياره (أو اختياره).

إنّ اختيار تقييد البشر على نحو معين (أي بواسطة قواعد معينة، خلقية أو غير خلقية)، على افتراض أنه اختيار تفرضه الاعتبارات العقلانية، لا بدّ، إذن، أن يأخذ في الاعتبار ظروف البشر وشروط حياتهم وأحوال معاشهم، إلخ. وفي هذه الحالة، لا يمكن تأويل القواعد التي يختار الله تقييد البشر بواسطتها على أنها صالحة لكلّ زمان ومكان: ينبغي أن تفهم على أنّها تعبير عن أوامر إلهية شرطية، لا مطلقة. ولذلك فإنّها لا يمكن أن تكون جزءاً من الإسلام كعقيدة دينية، لأنّ الإسلام، كعقيدة دينية، كوني، بينما القواعد المعنية لا يمكن كونتنها بحكم طبيعتها النسبية. إذن، ليس مرفوضاً فحسب أن نعتبرها قابلة للاشتقاق من النواة العقدية للإسلام، بل إنّه مرفوض أيضاً أن نعتبرها جزءاً من الإسلام كعقيدة دينية. وإذا كانت هذه القواعد هي التي تشكّل حلقة الوصل الأساسية بين الإسلام والسياسة (بمعنى أنّ أمر الله لنا بتطبيقها هو الذي يحتّم علينا أن نتجه كمسلمين في اتجاه إقامة دولة إسلامية)، فإنّه لا علاقة ضرورية بين الإسلام والسياسة.

بإمكاننا أن نوضّح المسألة الأخيرة على نحو آخر. إنّ الإسلام، بحكم طبيعته، كوني، أي أنّ **عقيدته موجّهة لكلّ الشعوب في كل الأمم وكل العصور**. وهي لا ترتبط بشروط البشر الاجتماعية والتاريخية والثقافية والجغرافية، أو أي شروط ممكنة سواها. إذن، لا عنصر يمكن اعتباره من مكونات هذه العقيدة، إلاّ إذا كان قابلاً للكونة. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنّ الدعوة لإقامة دولة إسلامية، على افتراض وجود دعوة كهذه في الإسلام، هي دعوة لتنظيم شؤوننا السياسية والمدنية بمقتضى قواعد الجزء الحياتي من الشريعة الإسلامية، ألا وهي القواعد التي يمكن اعتبارها، مجتمعة، من **خصوصيات**

الإسلام، ممّا يشكل السبب الرئيسي لحسبان الدولة التي تقوم على هذه القواعد دولة إسلامية، لا من نوع آخر. إذن، إنّ علاقة الإسلام بالسياسة، على افتراض وجود علاقة كهذه، هي علاقة تجد تفسيرها في أنّ الإسلام يدعو إلى اقامة دولة على أساس القواعد المعنية. ولكن القواعد المعنية، لأنها نسبية اجتماعياً وتاريخياً وثقافياً، هي بحكم طبيعتها، قواعد لا يمكن كونيتها. إذن، ينبغي أن نفهم دعوة الإسلام، على افتراض وجود هذه الدعوة لإقامة دولة على أساس هذه القواعد، على أنها دعوة موجّهة للذين تسمح شروطهم الاجتماعية والتاريخية والثقافية بتطبيق القواعد المعنية. هذه الدعوة، إذن، لا يعقل أن تكون موجّهة لكل الشعوب في كل الأمم وكل العصور، وبالتالي فإنّها ليست ممّا يمكن اعتباره عنصراً مكوناً للعقيدة الدينية للإسلام، لأنّ الأخيرة كونية. إنّ المشكلة التي نواجهها هنا هي كيف نوفّق بين قولنا، من جهة، بخصوصية الإسلام لجهة علاقته بالسياسة والاجتماع والاقتصاد، وقولنا، من جهة ثانية، إنّ العلاقة بين الإسلام والسياسة والاجتماع والاقتصاد هي علاقة ضرورية. فإذا كانت خصوصية الإسلام المزعومة تقوم على أنّ القواعد التي يفترض تنظيم الدولة على أساسها قواعد خاصة بالإسلام، فإنّ هذه القواعد ترتبط بالإسلام الثقافي، لا الإسلام الديني. وهنا نجد القواعد التي تنتمي إلى الجزء الحياتي من الشريعة والتي تنظم المعاملات. غير أنّ هذه القواعد نسبية. إذن، هنا تُحلّ مشكلة الخصوصية إنما على حساب الشقّ الآخر من الأطروحة الأساسية للإسلاميين، أي الشقّ المتعلق بالطابع الضروري المزعوم لعلاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد.

هل يمكننا أن نحافظ على هذا الشق الآخر من أطروحة الإسلاميين دون المساس بالشقّ المتعلّق بخصوصية الإسلام؟ قد يبدو لبعضهم أنّ الطريقة للتوفيق بين شقّي الأطروحة المعنية تكمن في العودة إلى الاقتراح القاضي بجعل المبادىء العامة التي تقوم عليها أحكام الشريعة الخاصة بالمعاملات، لا هذه الأحكام بالذات، هي التي تشكل همزة الوصل الأساسية بين الإسلام، من جهة، والسياسة والاجتماع والاقتصاد، من جهة ثانية. فنحن نعرف من دراستنا لتاريخ الفقه الإسلامي أنّ هناك مذاهب فقهية دعت إلى جعل مبادىء عامة مثل مبدأ العمل بالمعروف والنهي عن المنكر أو مبدأ لا ضرر ولا ضرار هي الأساس لأحكام الشريعة التي تنظم المعاملات. وإذا سلّمنا الآن بما ذهب إليه أصحاب هذه المذاهب الفقهية، فبأيّ معنى يمكن لهذا أن يساهم في إضعاف تحليلنا السابق؟ الجواب، كما يبدو للوهلة الأولى، هو على النحو الآتي: قد تكون قواعد الشريعة الخاصة بالمعاملات نسبية بالمعنى الذي أوردناه، إلاّ أنّ المبادىء العامة ليست كذلك.

إنها، إذن، قابلة للكونة. وإذا فهمنا الآن بدعوة الإسلام لإقامة دولة إسلامية على أنها دعوة لتنظيم الدولة وفق القواعد التي تملي المبادىء العامة المعنية تبنيها في ظلّ الظروف التي نجد أنفسنا فيها، فإنّ هذه الدعوة، بحسب هذا التأويل لها، يمكن فهمها، بدون أن نزجّ بأنفسنا في أية مفارقات، على أنها قابلة للكونة. وهذا بدوره، يعني أنه يجوز النظر إلى هذه الدعوة على أنها جزء من عقيدة الإسلام الكونية.

إنّ الموقف الأخير لا ينجح، في نظري، في التوفيق بين شقّي أطروحة الإسلاميين. حتى نفهم لماذا، لنأخذ في البداية الشقّ المتعلق بالخصوصية. كيف، وبأي معنى، يمكن للمبادىء العامة أن تكون مبادىء **إسلامية**، أي خاصة بالإسلام دون سواه؟ فإذا كانت هذه المبادىء كونية ـ وهذا ما لا مهرب من افتراضه هنا ـ فهي ليست مجرّد مبادىء تنطوي عليها ثقافة مجتمع معينّ (المجتمع الإسلامي في هذه الحالة) في ظلّ ظروف وشروط تاريخية معينة. بمعنى آخر، لا يمكن أن تكون فقط جزءاً من محتوى الإسلام الثقافي. إنّ طابعها الكوني يقود إلى واحدة من نتيجتين: إما هذه المبادىء في واقع الأمر، مشتركة بين كل الثقافات على مختلف الشروط التاريخية التي نجد هذه الثقافات فيها وإما هي غير مشتركة بين كلّ هذه الثقافات وإنما ينبغي أن تكون مشتركة بينها جميعاً. إذا أخذنا بالبديل الأول، وهو ما يعرف في الأدبيات الفلسفية بالكونية الثقافية (Cultural Universalism)، فلا يمكننا أن نحسب هذه المبادىء خاصة بالإسلام. فإنها، من منظور البديل الأول، ليست مبادىء إسلامية أكثر منها مبادىء مسيحية أو بوذية أو حتى وثنية. وإذا أخذنا بالبديل الثاني، وهو ما يعرف، في الأدبيات الفلسفية، بالنظرية الكونية الأخلاقية (Ethical Universalism) أو المذهب المطلق في الأخلاق (Ethical Absolutism)، فإن ما نفترضه، في هذه الحالة، هو أنّ هذه المبادىء العامة هي المبادىء الواجبة عقلاً، أي أنها المبادىء التي يفرض العقل تبنّيها من قبل جميع البشر، بغضّ النظر عن ظروفهم الزمانية والمكانية. وهذا يعني أنّ كل من يحكم عقله في الأمور لا بد أنّ يصل عاجلاً أو آجلاً إلى معرفة صحّة هذه المبادىء، وهذا أمر لا علاقة له بما إذا كان مسلماً أم لم يكن. إذن، فإنّ استلهام هذه المبادىء، في تنظيمنا لشؤون حياتنا السياسية ـ المدنية لا يمكن أن يكون شأناً إسلامياً أكثر منه شأناً مسيحياً أو شأناً هندوسياً أو بوذياً أو وثنياً أو إلحادياً. والدولة التي نقيّمها على أساس القواعد المستمدّة من هذه المبادىء ليست دولة إسلامية أكثر ممّا هي دولة مسيحية أو بوذية أو علمانية. من الواضح، إذن، أنّ المبادىء المعنية هنا لا يمكن أن تكون خاصة بالإسلام، إلاّ إذا رفضنا كلاً من الكونية الثقافية والكونية الأخلاقية. ولكن هذا الرفض، بدوره، هو بمثابة اعتراف من قبلنا بأنّ

هذه المبادىء لا تقبل الكونئة، وبالتالي فهي مبادىء نسبية، ثقافياً وأخلاقياً. وهكذا فلا مهرب هنا من التضحية بالشقّ الآخر من أطروحة الإسلاميين الذي يقضي بالنظر إلى علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد على أنها علاقة ضرورية.

إنَّ المفكرين الإسلاميين مواجَهون، إذن، بإحراج منطقي حاد. إمّا الدعوة لإقامة دولة إسلامية هي دعوة لإقامة الدولة على أساس مبادىء خلقية عامة مستقلة عن الظروف الثقافية للبشر أو هي دعوة لإقامة الدولة على أساس مبادىء مستمدة من الإسلام الثقافي. إذا اخترنا البديل الأول، إذن، لأنّ المبادىء الخلقية العامة ليست من خصوصيات الإسلام، فإن الدولة التي تنظم على أساسها لا يمكن اعتبارها، لهذا السبب وحده، ذات خصوصية إسلامية. وإذا اخترنا البديل الثاني، إذن، لأنّ المبادىء في هذه الحالة هي من خصوصيات الإسلام، فإنّ الدعوة لتنظيم الدولة على أساسها لا تقبل الكونئة. وإذا لم تكن تقبل الكونئة، فإنها ليست دعوة في صلب العقيدة الإسلامية، لأنّ الأخيرة كونية. أما دعوة الإسلام لإقامة دولة ليست بالضرورة دعوة لإقامة دولة ذات خصوصية إسلامية، أو هي ليست دعوة في صلب العقيدة الإسلامية.

قد يقترح بعضهم، لتجنّب الإحراج الأخير، أنّه يجب أن ننظر إلى شقّ أطروحة الإسلاميين المتعلق بالخصوصية على أنه يردّ الخصوصية المعنية ليس إلى طبيعة القواعد أو المبادىء التي ينبغي إقامة الدولة عليها، بل إلى كون الله أمر المسلم، من دون سواه من العباد، بتطبيق هذه القواعد أو المبادىء على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي. قد تكون الأخيرة مشتركة بين كلّ البشر وليست خاصة بالإسلام، إنما ما ينبغي أن نقوله، بناء على الاقتراح الحالي، هو أنّ الله اختص المسلمين وحدهم بمهمة تنظيم شؤون حياتهم السياسية ـ المدنية على النحو الذي يتلاءم مع مستلزمات هذه القواعد أو المبادىء.

من الطبيعي أن نتساءل هنا لماذا اختصّ الله المسلمين وحدهم بالمهمة الأخيرة. فإنّ اختيارهم للقيام بهذه المهمة لا يمكن أن يكون شأناً عشوائياً، بل لا بدّ أن يجد تفسيره إمّا في عوامل ذاتية أو في عوامل موضوعية أو في مزيج من هذين النوعين من العوامل. بصورة أكثر تحديداً، ما قد يفسر اختيارهم لهذه المهمة هو أنهم أكثر كفاية على تحقيقها بسبب مزاياهم الذاتية (أي أنهم، مثلاً، أكثر فهماً للقواعد التي يفترض إقامة الدولة عليها ولمستلزماتها ولكيفية تطبيقها). أو ما قد يفسر اختيارهم لهذه المهمة هو شيء يتّصل بنوع الظروف الموضوعية التي أحاطت بالمجتمع الإسلامي في بداية تكوّنه وأوجبت أن يكون تطبيق القواعد المعنية من نصيب المسلمين، لا سواهم. أو قد نجد هذا التفسير في نوع

ظروفهم الموضوعية إضافة إلى مزاياهم الذاتية التي تجعلهم أكثر كفاية من سواهم على القيام بالمهمة المذكورة. ولكن من الواضح أنه كائناً ما كان البديل الذي نلجأ إليه هنا لتفسير إيكال الله إلى المسلمين وحدهم القيام بالمهمة المعنية، فإنّ العوامل التي تشكّل مادّة التفسير جائزة وليست ضرورية. فالمزايا الذاتية المشار إليها أو سواها ليست أزلية ومستقلة عن الشروط الزمانية والمكانية. فإذا كان للمجتمع من مزاياه الذاتية ما يجعله أكفى من المجتمعات الأخرى للقيام بمهمة معينة. فإنّ هذا لا يشكّل واقعة ضرورية. وإنّ ما ينطبق على المجتمع المعني في ظل ظروف معينة قد لا ينطبق عليه في ظل سواها، وما يميّزه الآن من مزايا قد يفقده في وقت لاحق. وواضح أيضاً أن ما ينطبق على العوامل الذاتية ينطبق على العوامل الموضوعية. الشروط الموضوعية متغيّرة، لا شك، ولذلك فإنّ المهمات التي توجب هذه الشروط قيام جماعة ما بها هي مهمات عابرة تنتهي بزوال هذه الشروط. وما ينطبق على العوامل الذاتية والموضوعية، منفردة، لجهة كونها جائزة، لا ضرورية، ينطبق عليها أيضاً مجتمعة. من هنا يتّضح أنّه كائناً ما كان البديل الذي نلجأ إليه للتفسير، في السياق الحالي، فإنّ ما ننجح بتحقيقه، في أفضل حال، هو الحفاظ على الشقّ المتعلق بالخصوصية من شقّيْ أطروحة الإسلاميين. غير أنّ الثمن لهذا النجاح هو التخلّي عن الشقّ الآخر لهذه الأطروحة الذي يقضي بجعل علاقة الإسلام بالسياسة والاجتماع والاقتصاد علاقة ضرورية. فممّا لا شكّ فيه، في ضوء تحليلنا الأخير، أنّه لا يمكننا أن نقول، بناء على الاقتراح الحالي الذي يشكّل مدار نقاشنا، إنّ الله أوكل إلى المسلمين، دون سواهم، مهمة إقامة دولتهم وفق قواعد معيّنة، بغضّ النظر عن الظروف الزمانية والمكانية التي يجدون أنفسهم فيها. إنّ علاقة الإسلام بالسياسة، إذن، بناء على الاقتراح الحالي، هي علاقة توجبها ظروف زمانية ومكانية من نوع معين، ولا يمكن فهمها على أنها علاقة ضرورية.

ولكن لنفترض الآن على سبيل الجدل أنّ بإمكان المفكّرين الإسلاميين تجنّب الصعوبات التي أثرناها، فهل فرغت جعبتنا؟ الجواب هو بالنفي. تبقى هناك صعوبة أخرى ذات طابع إبستمولوجي، ألا وهي الصعوبة النابعة من أسبقية الأخلاق على الدين. إنّ هذه الأسبقية هي، في المقام الأول، أسبقية ابستمولوجية بمعنى أنّ معرفتنا لما هو خير أو شر، حقّ أو باطل، جميل أو قبيح، واجب أو غير واجب، تجد أساسها في مبادىء أو معايير مستقلّة منطقياً عن المعرفة الدينية[٢٣]. وهذا يعود، كما سنبيّن بشيء من التفصيل بعد حين، إلى كون المعرفة الدينية تفترض مسبقاً المعرفة الخلقية. وإذا صحّ ما

نقوله بخصوص أسبقية الأخلاق ابستمولوجياً على الدين، فإنّ معرفتنا لما ينبغي أن نفعله على مستوى تنظيم شؤوننا السياسية ـ المدنية، على افتراض أنها تجد أساسها الأخير في المبادىء الخلقية العامة، كما يصرّ الإسلاميون أنفسهم، فإن معرفتنا هذه مستقلّة **منطقياً عن المعرفة الدينية**. ولكن هذا يعني، على وجه التجديد، أنّ معرفتنا لما ينبغي أن نفعله على المستوى السياسي ـ المدني، أي لما ينبغي أن نختاره نظاماً لحياتنا السياسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية، هي معرفة مستقلّة منطقياً عن القضية المكوّنة للماهية العقدية للإسلام، لأنّ القضية الأخيرة وما يترتّب عليها منطقياً من نتائج هي ما يشكّل موضوعات المعرفة الدينية للمسلم. إنّ الأسبقية الابستمولوجية للأخلاق على الدين هي، إذن، في أساس الاستقلالية المنطقية للمعرفة العملية المطلوبة على المستوى السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي عن المعرفة الدينية، وبالتالي عن معرفتنا للقضايا المكوّنة للنواة العقدية للإسلام وما يترتّب على هذه القضايا. وهي، لهذا السبب بالذات، الأساس لنفي أطروحة الإسلاميين في شقّيها. إنّها، لا شك، الأساس لنفي الشقّ المتعلّق بالخصوصية. فالاستقلالية المنطقية لهذه المعرفة العملية عن المعرفة الدينية تعني أنّها **ليست شأناً خاصاً بالإسلام** أكثر منها شأناً خاصاً بالمسيحية أو البوذية. إنّها بهذا تصبح شأناً غير ديني (non- Religions)، وبالتالي فلا يعقل أن تكون من خصوصيات أي دين من الأديان. ولكن إذا اعترفنا أنّها شأن غير ديني، فإنّ هذا بمثابة اعترافنا أنّها **لا ترتبط، بالضرورة**، بالنواة العقدية للإسلام. وهكذا يتضح أنّ الأساس لنفي الشقّ المتعلّق بالخصوصية في أطروحة الإسلاميين هو أيضاً الأساس لنفي الشقّ الآخر الذي يقضي بالربط على نحو ضروري بين الدين والدولة في الإسلام.

الحالة الثانية: الإنسان عاجز عن اختيار النظام الصالح لحياته بدون توجيه إلهي

إنّ القول بأسبقية الأخلاق إبستمولوجياً على الدين ينقلنا إلى الحالة الثانية من حالات اللامعقولية في فكر الإسلاميين. هذه الحالة تتعلّق بافتراض المفكرين الإسلاميين، من جهة، أن الإنسان ليس قادراً، بدون توجيه إلهي، على تدبر شؤون دنياه ومعرفة كيفية تنظيم حياته السياسية ولأية غاية، وافتراضهم، من جهة ثانية، أنّ الإنسان قادر على أن يعرف الله. إنّ الافتراض الأول يكاد يكون مشتركاً بين كلّ منظّري الصحوة الإسلامية. فإنّ ادّعاء سيّد قطب في كتابه «**الإسلام ومشكلات الحضارة**» أن العودة إلى

الإسلام، أي المنهج الرباني، هو الحلّ لمشكلات الإنسان، لأنّ الإنسان، مهما بلغ من العلم والفهم، يظلّ عاجزاً عن أن يعرف كيف ينظّم حياته وما هو النظام الأفضل له، إنّ ادعاءه هذا يعكس إلى حد كبير فكر الإسلاميين، بعامّة[٢٤]. إنّ محمد أحمد خلف الله الذي بذل مجهوداً كبيراً في دراسة الحركات الإسلامية المعاصرة يشاطرنا هذا الرأي، إذ يقول «ولعلّ أهمّ الأفكار التي تلاقت عندها الجماعات كلّها هي فكرة العدالة الإلّهية وفكرة عجز الإنسان عن وضع النظم التي يكتب لها الاستمرار والبقاء عند ممارسة الحياة على أساس منها، وأنّ القادر على ذلك هو المولى سبحانه وتعالى ومن هنا كان لا بدّ من أن يمارس الإنسان حياته على أساس من المنهج الرباني، والنظام الإلّهي»[٢٥].

ليس واضحاً من كتابات المفكرين الإسلاميين كيف يفهمون تماماً عجز الإنسان عن وضع النظم الصالحة لحياته. هل هو عجز نظري أم مجرد عجز عملي أم عجز تفرضه نواقص ثابتة في الطبيعة البشرية؟ ما هو مرجح هو أنهم لا يفهمونه على أنه عجز عملي. فالعجز العملي ناشىء عن موانع ذاتية أو موضوعية يمكن إزالتها من حيث المبدأ. وعجزنا، مثلاً، عن إرسال إنسان إلى زحل هو عجز من هذا النوع. إنّ التكنولوجيا الحاضرة لا تسمح بعد بتحقيق هذا الأمر، ولكن لا شيء يمنع من حيث المبدأ أن نطوّر هذه التكنولوجيا إلى الحدّ الذي يجعلنا قادرين على إرسال إنسان إلى زحل، مثلما أرسلنا إنساناً إلى القمر. العجز العملي، إذن، ناتج عن عوامل يمكن التغلّب عليها، ولذلك فهو عجز نسبي. ولكن ما يبدو أنه ينطبق على عجز الإنسان عن وضع النظم الصالحة لحياته، من منظور المفكرين الإسلاميين، هو أنه عجز دائم. إنّ مطالبتهم الإنسان أن يمارس «حياته على أساس من المنهج الرباني، والنظام الإلّهي» ليست مرتبطة بظروف الإنسان وأحوال حياته وشروط ثقافته. بمعنى آخر، فإنّهم لا يدعون الإنسان إلى العودة إلى المنهج الرباني لأنّ هذا هو ما تفرضه ظروفه الحالية، بل ان ما يفترضونه هو أنّ هذه العودة إلى المنهج الرباني هي العمل الصحيح، **بغضّ النظر عن الظروف التي يجد** الإنسان نفسه فيها. إنّ الله، وليس الإنسان، هو القادر على وضع النظم الصالحة لحياة الإنسان. وبمجرد أن نفهم المسألة على النحو الأخير، يتّضح لنا أن القدرة على معرفة ما هو صالح وغير صالح من أنظمة لحياة الإنسان هي لله وحده وأنّ عجز الإنسان، بالتالي، عن أن يعرف ما هو صالح أو غير صالح منها هو عجز لا يرتبط بظروفه، بل يرتبط بطبيعته.

ولكن يبقى غير واضح هنا ما إذا كان ارتباط هذا العجز بطبيعة الإنسان يعني أنه

عجز نظري أو عجز طبيعي. إذا أخذنا طبعاً بالتأويل الذي تكون المعرفة العملية بمقتضاه معرفة تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية ـ وهو التأويل الذي تفرضه أطروحتهم القاضية بفهم علاقة الإسلام بالسياسة على أنها علاقة منطقية أو مفهومية ـ فإنّ ما يتبع من هذا هو أنّ العجز المعني هو عجز نظري. ما يعنيه هذا هو أن الإنسان، بالضرورة المنطقية، وليس لأسباب تتعلق بظروفه المتغيرة، أو حتى بعناصر ثابتة في وجوده، غير قادر، بدون العودة إلى الله، على أن يعرف ما الذي عليه أن يختاره من نظم لحياته. هنا ما علينا أن نفترضه هو أن تعذّر حصول الإنسان على معرفة عملية أو معرفة معيارية، إلاّ إذا اشتقّ هذه المعرفة من مسلّمات دينية، هو أمر تفرضه الطبيعة المنطقية للمعرفة السابقة، وليس الطبيعة البشرية وما يعتورها من نواقص.

على أنّ هناك تأويلاً آخر لوجهة نظرهم يقضي بأن يكون عجز الإنسان عن معرفة ما الذي يختاره من نُظم لحياته مجرّد عجز طبيعي. المقصود بالعجز الطبيعي هنا ذلك العجز الذي تفرضه الطبيعة البشرية، وليس ظروف الإنسان المتغيّرة، من جهة، أو طبيعة المعرفة العملية، من جهة ثانية. إنّ الإنسان، بمعنى آخر، عاجز عن معرفة ما الذي عليه أن يختاره من نُظم لحياته لأسباب (نواقص) تتعلّق بالطبيعة البشرية ذاتها. وهنا نفترض أن العجز المعني عجز دائم لأنه يجد تفسيره في عناصر هي من مكونات الطبيعة البشرية الثابتة. إنّ هناك موانع تفرضها الطبيعة البشرية الثابتة تحول دون وصول الإنسان، بمفرده، إلى قرارات صحيحة بخصوص ما الذي ينبغي اختياره من نُظم لحياته.

لا أهمية لأغراضنا هنا لما إذا كان علينا أن نفهم هذا العجز المزعوم للانسان على أنه عجز نظري أو مجرد عجز طبيعي. المهمّ هي النتائج المترتبة على افتراض هذا العجز، فما هي أهمّ هذه النتائج؟

حتى نفهم كيف نجيب عن هذا السؤال، لنعد إلى ما قلناه في مكان آخر من هذه الدراسة عن مكوّنات المعرفة العملية، أي المعرفة المطلوبة لتنظيم شؤون دنيانا السياسية ـ الاجتماعية ـ الاقتصادية. رأينا أنّ هناك مكوّنين أساسيين للمعرفة الأخيرة، المكوّن العلمي والمكوّن المعياري. ولذلك فإنّ ادّعاء المفكرين الإسلاميين أنّ الإنسان عاجز عن معرفة كيفية تنظيم شؤون دنياه بدون توجيه إلهي يعني أمراً من أمور ثلاثة: إمّا هو عاجز فقط عن أن يعرف ما هي الوسائل المطلوبة لتحقيق غايات معينة، أو هو عاجز فقط عن معرفة الغايات التي ينبغي تحقيقها، أو عاجز عن معرفة الوسائل والغايات معاً. غير أنّ ما هو مرجّح هنا هو أنّ البديل الأول ليس البديل الذي يقبض على الفحوى الأساس

لوجهة نظرهم. فإنّهم في جعلهم المبادىء الخلقية الأساسية مستمدة من الدين، كما حاولنا أن نبيّن سابقاً، يظهرون، لا شك، أنّ البديل الثاني أو الثالث هو البديل الذي يقبض على الفحوى الأساس لموقفهم.

إنّ البديل الثاني هو الأقرب إلى وجهة نظرهم، أو ربّما الأصحّ القول إنه الأقرب إلى وجهة نظر أكثريتهم. فقد نجد بينهم من يذهب إلى حدّ الاعتقاد أنّ معرفة الوسائل أيضاً ليست متاحة للإنسان. وهذا، لا شكّ، متضمن في ادّعاء بعضهم أنّ هناك علم اقتصاد إسلامياً وعلم اجتماع إسلامياً وعلم نفس إسلامياً وما أشبه ذلك، وأنّ العلوم الاجتماعية لا تستقيم إلاّ بتزويدها بأساس إسلامي. وما دامت المعرفة العلمية (معرفة الوسائل) المطلوبة لغرض تنظيم شؤوننا الدنيوية هي المعرفة التي يفترض أن تزوّدنا بها العلوم الاجتماعية، فإنّ البديل الثالث يصبح، بالنسبة إلى هؤلاء، البديل الذي يعبّر تماماً عن وجهة نظرهم.

المهمّ لأغراضنا أنهم جميعهم يفهمون عجز الإنسان على أنه، على الأقل، عجزه عن معرفة الغايات التي ينبغي اختيارها. وإذا أخذنا في الاعتبار الآن أنّ معرفة الغايات (المعرفة المعيارية) هي في نهاية التحليل معرفة خلقية، أي معرفة لما ينبغي خلقياً أن نختاره من غايات، فإنّ عجز الإنسان المزعوم هنا هو عجزه عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلّهي. هذا لا يعني طبعاً أنّ الأخلاق لم يكن لها وجود قبل الإسلام أو قبل الديانات التوحيدية أو قبل هبوط الوحي على من اصطفاهم الله من البشر لتبليغ رسالته إلينا. إنّ المسألة التي يثيرها ادعاء المفكرين الإسلاميين أنّ الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلّهي ليست شيئاً يرتبط قطّ بافتراض وجود أسبقية تاريخية للدين (الوحي على وجه التحديد) على الأخلاق. فالأخلاق كقواعد منظمة للسلوك وللعلاقات بين البشر وكمعايير لتقييم الأفعال والاختيارات وجدت منذ أن وجد البشر، ولا أحد يدّعي خلاف ذلك. ولكن أن نقول إنّ الأخلاق وجدت منذ أن وجد البشر، وأن نعطيها، بالتالي، الأسبقية، تاريخياً، على الوحي، لا يؤثّر لا من قريب ولا من بعيد على ادّعاء المفكرين الإسلاميين. إنّ القضية الأساسية، بالنسبة إلى هؤلاء، هي القضية المتعلقة بوجود قواعد خلقية صحيحة وبمعرفة البشر لما هي هذه القواعد الصحيحة، وليست قضية متعلقة بمجرد وجود قواعد خلقية أو وجود أخلاق. بمعنى آخر، لا يجوز الخلط هنا بين القول بوجود أخلاق، وبالتالي وجود قواعد خلقية والقول بوجود أخلاق صحيحة. كذلك لا يجوز الخلط بين القول بوجود أخلاق صحيحة والقول

بوجود معرفة أخلاقية. فمن جهة، فإنّ وجود قواعد من النوع الأخلاقي لا يعني، بالضرورة، أنّ هذه القواعد صحيحة، وإلّا لكان علينا أن نعتبر القواعد الأخلاقية السائدة في ثقافة ما صحيحة مثلما هي صحيحة القواعد الأخلاقية السائدة في ثقافة سواها، على الرغم من أنّ ما تبيحه (أو لا تبيحه) قواعد الثقافة الأولى قد لا تبيحه (أو تبيحه) قواعد الثقافة الثانية. والكلام الأخير، لا شك، مخالف للعقل. ومن جهة ثانية، فإنّ كون القواعد الخلقية (أو بعضها) السائدة في ثقافة معيّنة هي قواعد صحيحة لا يعني، بالضرورة، أنّ أهل هذه الثقافة يعرفون أنها صحيحة. إذن، إنّ المسألة الأساسية التي ينطوي عليها ادعاء المفكرين الإسلاميين هي أنّ أسبقية الإسلام على الأخلاق هي أسبقية منطقية، أسبقية ابستمولوجية على وجه الخصوص. إنّ الإنسان ليس في الوضع الابستامي (epistemic) المناسب لتقرير ما الذي ينبغي اختياره، على المستوى الأخلاقي، بدون الاسترشاد بالأوامر والنواهي الإلهية. إنّ المعرفة الدينية التي يزوّدنا بها دين كالإسلام، على وجه التحديد، هي الأساس الأخير للمعرفة الأخلاقية.

إنّ ما تعبّر عنه القضية الأخيرة يتعارض منطقياً، في نظرنا، مع افتراض المفكرين الإسلاميين أنّ الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الله. (لا يجوز طبعاً أن يُفهم بالافتراض الأخير أنّ الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الذات الإلهية معرفة كاملة أو على النفاذ إلى الماهية الإلهية). ولا يوجد بينهم من لا يجد في التعالي الإلهي (Divine transcendance) سبباً كافياً لاحتجاب الذات أو الماهية الإلهية عن الإنسان. ولكن الإنسان يمتلك القدرة على معرفة الله بمعنى أنّه قادر، على الأقل، على أن يعرف وجود الله وعلى أن يعرف بعض الأوامر والنواهي هي أوامر ونواه صادرة عنه هو بالذات. إنّ معرفة من النوع الأخير لا تستوجب امتلاك الإنسان للقدرة على النفاذ إلى الماهية الإلهية والإحاطة بخفاياها ولا تناهيها. ولكنها، كما سنحاول أن نبيّن بالتفصيل بعد حين، تستوجب امتلاك الإنسان للقدرة على التمييز بين ما هو صحيح وغير صحيح، بين ما هو واجب وغير واجب، مستحسن وغير مستحسن من المنظور الأخلاقي. بمعنى آخر، إنّ ما سنحاول تبيانه في هذا الجزء من دراستنا هو أنّ معرفة الإنسان لحقيقة وجود الله هي، جزئياً، معرفة مجذّرة في المعرفة الخلقية، ممّا يجعل الأخيرة ذات أسبقية منطقية على المعرفة الدينية. إنّ الفحوى الأساس لأطروحتنا هو أنّ امتلاك الإنسان للقدرة على معرفة حقيقة وجود الله يفترض مسبقاً امتلاك الإنسان للقدرة على الحصول على معرفة خلقية. وإذا صحّ هذا، إذن، يصبح أمراً لامعقولاً، بل لامتماسكاً منطقياً، افتراضُ المفكرين الإسلاميين، من جهة أنّ

الإنسان عاجز عن معرفة ما هي النظم الصالحة لحياته بدون توجيه إلّهي وافتراضهم، من جهة ثانية، أنّ الإنسان يمتلك القدرة على معرفة حقيقة وجود الله. إن الافتراض الأول، كما أوضحنا، يعني، على الأقلّ، أن الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة أخلاقية بدون توجيه إلّهي. والافتراض الثاني، كما سنبيّن، يعني أن للأخلاق أسبقية ابستمولوجية على معرفة حقيقة وجود الله، وبالتالي على معرفتنا أن توجيهاً ما هو توجيه إلّهي. وهذا ما يضعنا وجهاً لوجه أمام هذه المفارقة الحادّة: الإنسان عاجز عن الحصول على معرفة خلقية بدون توجيه إلّهي وعاجز عن أن يعرف أن توجيهاً ما هو توجيه إلّهي بدون معرفة خلقية، ممّا يعني أن المعرفة الخلقية سابقة وليست سابقة في آن واحد على معرفتنا أن توجيهاً ما هو توجيه إلّهي.

لنركّز، إذن، الآن على السؤال: ما الذي يعطي للأخلاق أسبقية إبستمولوجية على معرفة حقيقة وجود الله؟ هنا لا بدّ من العودة إلى النواة العقدية للإسلام التي تتلخّص في الاعتقاد بأنّ الله هو الخالق الصمد لكل شيء وأنه كلي الحضور وواجب الوجود وكلّي المعرفة وكلّي القدرة وكلّي الخير ومصدر للالزام الأخلاقي، إلخ. من الواضح أنّ الاعتقاد الأخير يسند إلى الله، في ما يسند من صفات، صفة خلقية، ألا وهي صفة الخير الكلي. والأمر الثاني الذي نلاحظه هنا وله أهميته أنّ هذه الصفة، وإن كانت ليست مستقلة منطقياً عن صفات أخرى نسندها إلى الله كصفة المعرفة الكلية والقدرة الكلية والحرية الكاملة، إلّا أنها لا يمكن اشتقاقها بصورة تامة من هذه الصفات الأخرى. بمعنى آخر، إنّ الصفات الأخرى التي ذكرناها وصفات سواها قد تكون ضرورية لامتلاك صفة الخير الكلي، ولكنّها ليست بأيّ حال من الأحوال كافية. إنّها ضرورية، لا شك، لأنّ كون كائن كلّي الخير يعني، على الأقل، أنه لن يفعل ما تملي عدم فعله الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة. غير أنّ معرفة ما تمليه الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة في وضع ما لا تعني القدرة على تنفيذ ما تمليه. إذن، ينبغي أن يكون هذا الكائن كلي المعرفة وكلي القدرة لضمان معرفته في كل الحالات ما هي الاعتبارات الصحيحة من المنظور الخلقي ولضمان قيامه في كل الحالات بالأفعال التي تستوجبها هذه الاعتبارات. وواضح أيضاً أنّ هذا الكائن ينبغي أن يكون كامل الحرية، أي لا يخضع لأي تأثيرات خارجية ولا حتى للقوانين السببية، وإلّا فلا يكون ثمة معنى لافتراضنا أنه كلي الخير ولا يفعل، بالتالي، ما يتعارض مع مستلزمات الاعتبارات الخلقية الصحيحة. ولكن من الواضح أنه لا يكفي أن تجتمع الصفات المذكورة في كائن حتى نعتبره كلي الخير. فقد تجتمع كل هذه الصفات

في كائن ما دون أن تكون هناك معايير موضوعية لما هو خير أو شر، وبالتالي دون أن تكون هناك معايير موضوعية لما يشكل اعتبارات خلقية صحيحة ولما لا يشكل اعتبارات من هذا النوع. وفي هذه الحالة لا يكون ثمة معنى لتطبيق مفهوم الاعتبار الخلقي الصحيح ولا لقولنا إنّ الكائن، الذي افترضنا أنّ الصفات المذكورة اجتمعت فيه، هو كائن لا يفعل عكس ما تمليه الاعتبارات الخلقية الصحيحة. وما يعنيه هذا في نهاية التحليل هو أنّ اجتماع صفات كالمذكورة في كائن ما لا يعني وحده أن هذا الكائن كلي الخير. والافتراض الأساسي المضمر في التحليل الأخير هو أنه ينبغي أن توجد **معايير موضوعية** للتمييز بين الاعتبارات الصحيحة والاعتبارات غير الصحيحة من المنظور الخلقي، وإلاّ فلا يمكننا أن ندّعي أن كائناً ما هو كائن كلي الخير، حتى وإن اجتمعت فيه كل الصفات التي ذكرناها وسواها ممّا هو من نوعها.

لتوضيح المسألة الأخيرة بصورة أكبر، لنفترض أنّ هناك معايير أخلاقية متنافسة وأنه لا يمكن من وجهة نظر عقلية اختيار معيار منها دون المعايير الأخرى. لتبسيط الأمور، لنفترض أنّ هناك معيارين متنافسين، معيار المنفعة ومعيار العدالة، ولا توجد وسيلة عقلانية للمفاضلة بينهما، أي لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن نصل إلى قرار عقلاني وموضوعي بصدد أي معيار ينبغي تبنّيه. إنّ ما يعنيه افتراضنا هذا هو أنه لا يمكن لأحد أن يعرف ما هي الاعتبارات الصحيحة، من وجهة نظر خلقية، وان الاختيار بين اعتبارات المنفعة واعتبارات العدالة هو في نهاية الأمر مسألة عشوائية. ولكن إذا افترضنا الآن العكس، أي أنه بامكاننا المفاضلة عقلياً بين المعيارين المتنافسين وأننا توصّلنا أخيراً بصورة عقلية وموضوعية سليمة إلى أن معيار المنفعة هو الذي ينبغي تبنّيه معياراً نهائياً للأخلاق، فإنّ ما يترتّب على هذا الافتراض هو أنه بإمكاننا الآن أن نحلل مفهوم امتلاك كائن للخير الكلي على أنه يعني أن الكائن المعني يفعل دائماً ما يستوجب فعله معيار المنفعة ولا يفعل مطلقاً ما يستوجب عدم فعله هذا المعيار. وأن نعرف، في هذه الحالة، أن الكائن المعني كلي الخير هو أن نعرف، من جهة، أنّ العمل بمقتضى معيار المنفعة وعدم العمل بما يقتضي هذا المعيار عدم العمل به هو الشيء الصحيح من الوجهة الخلقية، وأن نعرف، من جهة ثانية، أنّ الكائن المعني يعمل دائماً بمقتضى هذا المعيار ولا يعمل مطلقاً ما يقتضي هذا المعيار عدم عمله. ومن الواضح هنا أنّ المعرفة الأخيرة ذات شقّ أخلاقي وأن هذا الشقّ الأخلاقي، الذي يتكوّن من معرفتنا أنّ العمل بمقتضى معيار المنفعة هو الشيء الصحيح، سابق منطقياً على معرفتنا أنّ كائناً ما هو كائن كلي الخير. إنّ أسبقيته

المنطقية واضحة من كونه يشكّل شرطاً ضرورياً لمعرفتنا أنّ صفة الخير الكلي تنطبق على كائن ما.

إذا عدنا الآن إلى الاعتقاد المكون للنواة العقدية للمسلم، فما نجده، كما بيّنا سابقاً، هو أنه اعتقاد يسند إلى الله صفة الخير الكلي. وهذا، بدوره، يعني، من الوجهة الابستمولوجية، أن معرفة حقيقة وجود الله تستوجب، على الأقل، معرفتنا أنّ كائناً كلي الخير موجود. ولكن بما أنّ معرفتنا أنّ كائناً كلي الخير موجود، كما أوضحنا في الفقرة السابقة، تستوجب امتلاكنا مقدّماً معرفة خلقية. إذن فإنّ المعرفة الخلقية هي أيضاً ذات أسبقية منطقية على معرفتنا أنّ الله موجود. بمعنى آخر، إنّ معرفتنا حقيقة وجود الله تفترض منطقياً **أننا نمتلك معرفة خلقية بصورة مستقلة عن معرفتنا أنّ الله موجود.**

قد يعترض بعضهم على أساس أن النتيجة التي توصّلنا إليها تقوم على افتراض خاطىء، ألا وهو أنّ المعيار النهائي للأخلاق هو شيء مثل معيار المنفعة أو معيار العدالة، أي أنه شيء مستقل عن الارادة الإلّهية، وأنّ الله يخضع له مثلما يخضع له البشر. ولكن الحرية الكاملة للوجود الإلهي تعني عدم خضوعه لأي شيء غير ذاته. كل أفعاله واختياراته تنبع، بالضرورة، من ذاته بمنأى عن كلّ التأثيرات الخارجية. إنّه، كما ذكرنا نحن أنفسنا في مكان آخر من هذه الدراسة، لا يخضع حتى للقوانين السببية. وإذا صحّ أن حريته الكاملة تعني هذا، إذن يبدو أنه لا يمكننا أن نفترض أنّ الارادة الإلّهية تخضع لمعايير من خارجها، كمعيار المنفعة أو معيار العدالة وما أشبه ذلك من معايير هي من وضع البشر أو ناشئة عن وضعهم الإنساني بكلّ وقائعه وشروطه الثابتة منها والمتغيّرة. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فإنّ النواة العقدية للمسلم تتضمّن أنّ الله هو الخالق الصّمد لكلّ شيء، وبالتالي فإنّنا مدينون له بكل شيء. فبدون ممارسته لفاعليته الخلاقة، فإننا نتحوّل إلى لا شيء. ولهذا السبب بالذات فإنّنا مدينون له بالطاعة المطلقة، ممّا يعني أنّ أوامره ونواهيه ملزمة لنا لأنها وفقط **لأنّها أوامره ونواهيه**. إنّ ما يوضحه هذا التحليل ليس فقط أنّ الارادة الإلّهية لا يمكن أن تخضع لمعايير من خارجها، بل وأيضاً أنّ ما يأمرنا به الله (أي ما يعبّر عن هذه الارادة) هو المعيار النهائي لأفعالنا واختياراتنا. وهذا، بدوره، يجنّبنا المشكلة التي أثرناها سابقاً بخصوص أسبقية الأخلاق إبستمولوجياً، وبالتالي منطقياً، على الدين. فإذا كانت الأوامر والنواهي الإلّهية هي ذاتها المعيار النهائي للأخلاق، فلا يمكننا أن نمتلك معرفة خلقية بصورة مستقلّة عن معرفتنا الأوامر والنواهي الإلّهية. وبهذا تنهار حجّتنا السابقة.

إنّ الاعتراض الأخير يثير عدة قضايا، ولكنّنا لن نتناول منها لأغراضنا سوى قضيتين. الأولى هي القضية المتعلّقة بافتراض أصحاب هذا الاعتراض عدم خضوع الارادة الإلّهية لأيّ معايير من خارجها. والقضية الثانية هي القضية المتعلّقة بجعلهم الأوامر والنواهي الإلهية المعيار النهائي للأخلاق. لنبدأ بالقضية الأولى. إنّ الارادة الإلّهية، لا شكّ، لا تخضع لعوامل خارجية من أي نوع ولا تخضع حتى للقوانين السببية. ولكن هذا لا يعني، من جهة، أنها لا تخضع لأي معايير من خارجها، ولا يعني، من جهة ثانية، أنّ الله لا يأخذ في الاعتبار العوامل الخارجية، كائنة ما كانت، في ما يتخذه من قرارات. إنّها حتماً تخضع لقوانين المنطق والرياضيات، أي للقوانين الضرورية. ولا يمكن حتى لكائن كلي القدرة أن يجعل مجموع زوايا المثلث الاقليدي مساوياً لأكثر أو أقل من زاويتين قائمتين، أو أنّ يجعل من ينطبق عليه الوصف «أعزب» شخصاً ينطبق عليه في الوقت نفسه الوصف «متزوّج»، أو أن يجعل المجموع للعددين ٥ و٣ أكثر أو أقل من ٨. وإذا صحّ ما نقوله، فإنّ كون الله كلي القدرة وكامل الحرية لا يمكن أن يعني وحده أنه لا يتقيد بأي معايير خارجة عن إرادته. فالتعبير «خارجة عن إرادته» لا يشير إلى أشياء وعوامل تنتمي إلى العالم الخارجي، أي عالم الوقائع، أو تتّصل بالشروط الموضوعية أو السببية لما يجري في الخارج وما أشبه ذلك. إنّه يشير إلى ما هو ضروري بالمعنى المنطقي أو المفهومي للضرورة، وهذا يكون «خارجه» فقط، بمعنى أنّه مستقل منطقياً عن إرادته. وليس في هذا أي انتقاص من هذه الارادة. فالحدود المنطقية ليست موانع يمكن تخطّيها حتى نظرياً. إنّ النقص في القدرة هو صفة للكائن الذي يعجز عن فعل شيء يمكن فعله من حيث المبدأ. ولكن لا معنى للقول إنّ كائناً ما، لأنه يعجز عن شيء لا يمكن فعله، هو كائن ذو قدرة ناقصة. وإذا افترضنا الآن أنّ معايير الأخلاق تنطوي على حقائق معيارية ضرورية، فإنّه لا يمكن أن يوجد أي اعتراض على افتراضنا أنّ الارادة الإلّهية تخضع لها مثلما تخضع لقوانين المنطق والرياضيات.

غير أنّ هناك جانباً آخر للمسألة. فحتى لو لم نفترض أنّ الحقائق المعيارية أو الأخلاقية هي من النوع الضروري، بل افترضنا أنها جائزة أو ممكنة، فإنّ هذا الافتراض، لا شكّ، يحتّم علينا أن نقول إنّ الارادة الإلّهية لا تخضع لها. ولكن لا يجوز أن يُفهم من هذا الكلام مطلقاً أنّ الله لا يأخذها في الاعتبار. فإنّ الله، مثلاً، لا يخضع للقوانين السببية، وهذا ما يفسّر حدوث المعجزات، على افتراض أنها حدثت، من زاوية نظر المؤمن. ولكن هذا لا يعني أن الله لا يعير أية أهمية للقوانين السببية في ما يتّخذه من

قرارات ويقوم به من أفعال. فهو، في أغلب الحالات، يترك الأمور تأخذ مجراها الطبيعي، وبالتالي يترك القوانين السببية تقوم بعملها. وهو لا يتدخّل، إلاّ إذا كانت الاعتبارات العقلانية لصالح تدخله هي من النوع الذي يجعل النتائج المترتبة على تدخله أفضل، على وجه الاجمال، من النتائج المترتبة على عدم تدخله. إنّ القول الأخير ينطبق على الله بالضرورة المنطقية. إنّ طبيعة الله تفرض بالضرورة عدم تدخّله في المجرى الطبيعي للأحداث إلاّ إذا توافرت شروط من النوع المشار إليه. وإذا افترضنا الآن أنّ الله، منذ البداية، رتّب الأمور على نحو بحيث لا يمكن، موضوعياً، أن ينشأ أي احتمال يستدعي تدخّله في المجرى الطبيعي لأحداث العالم، فإنّ طبيعة الله تفرض، في هذه الحالة، عدم تدخله في هذا المجرى الطبيعي، وبالتالي عدم «تعليقه» لأي قانون سببي. إنّه لا يفعل إلاّ ما تستوجبه القوانين السببية أو لا يفعل ما يتعارض معها، **دون أن يعني هذا أنها لا تخضع لإرادته**. في هذه الحالة، يكون هو الذي اختار، في الأصل، أن تأخذ الأمور مجراها الطبيعي دائماً بمنأى عن أيّ تدخل منه، وقد كان ممكناً أن يختار خلاف ذلك.

قد ينطبق الشيء نفسه على معايير الأخلاق. وإنّ ما قد يصحّ قوله هنا هو أنّ الله رتّب الأمور على نحو معيّن وأعطى البشر طبيعة من نوع معيّن وجعل علاقاتهم بعضهم ببعض من نوع معيّن وغير ذلك مما يتصل بوقائع وجودهم وشروط حياتهم، مما جعل من الضروري، من منظور عقلي، إخضاع سلوكهم لمعايير أخلاقية من نوع معيّن، لا من نوع آخر. إنّ هذه المعايير، بحسب الافتراض السابق، لا تنطوي على حقائق معيارية ضرورية، بل تنطوي على حقائق جائزة. ولكن لأنّ طبيعة الله تفرض، كما رأينا، عدم التدخل في المجرى الطبيعي للأمور إلاّ إذا وجدت اعتبارات عقلية تجعل النتائج المترتبة على تدخّله أفضل، على وجه الاجمال، من النتائج المترتبة على عدم تدخله. إذن، فإنّ طبيعته في ظلّ الشروط التي افترضناها، والتي هي طبعاً من خلق الله نفسه، تفرض عليه أن يقوم بعمل ما إذا وفقط إذا كان بمقتضى الاعتبارات الخلقية الصحيحة بما هي اعتبارات تنشأ ضمن إطار الوضع الإنساني.

قد يبدو للقارىء أنّ تحليلنا السابق يتعارض مع حسبان الله كلي الخير بالضرورة. وإذا كان الله يعمل بمقتضى هذا المعيار الخلقي أو ذاك، فما يبدو أنه يترتب على ذلك، من خلال تحليلنا، هو أنه **اتّفق** أن تكون أفعال الله متطابقة مع المعيار الخلقي المعني، لأنه **اتّفق** أن الوضع الإنساني هو ما هو. بمعنى آخر، قد يكون الوضع خلافاً لما هو عليه،

وبالتالي قد يجد الله ذاته في وضع لا تكون فيه الاعتبارات العقلية لصالح التقيد بالمعيار الخلقي المعني أقوى، على وجه الاجمال، من الاعتبارات التي هي لصالح عدم التقيّد به. بل قد يكون العكس هو الصحيح في الوضع المعني، وفي هذه الحالة فإنّه سيعمل بعكس ما يقتضيه المعيار الخلقي المعني. إذن، فإنه يتقيد بمقتضيات المعايير الخلقية فقط إذا اتفق أنّ الوضع هو من النوع الذي يكون تقيّده فيه بهذه المقتضيات أفضل، على وجه الاجمال، من عدم تقيّده بها، وإلاّ فإنّه لا يتقيّد بها. ولكن ألا يعني هذا أنه إذا كان كلي الخير، فإنّه كذلك من **قبيل الاتفاق**، وليس من قبيل الضرورة؟

إنّ المشكلة التي تثيرها التساؤلات الأخيرة ما كانت لتثار لولا خلط مثيريها قولنا إنّ المعيار أو المبدأ كذا وكذا هو معيار أو مبدأ أخلاقي صحيح لأنّ الطبيعة الإنسانية والوضع الإنساني هما ما هما بالقول إنّه صحيح باطلاق. يعني القول السابق أنّ الوضع الإنساني، لأنه هو ما هو، فإنّ الاعتبارات العقلية لصالح تبنّي المعيار أو المبدأ المعني كمعيار أو مبدأ أخلاقي (أي كمعيار أو مبدأ ينبغي إعطاؤه الأولوية على المصلحة الشخصية أو القوانين أو الأعراف والتقاليد، . . . الخ). أقوى، على وجه الاجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح عدم تبنّيه كمعيار أو مبدأ أخلاقي. ولو كان الأمر عكس ذلك، فإن ما يترتب على هذا ليس أنه علينا أن نرفض المبدأ المعني بوصفه مبدأ أخلاقياً صحيحاً، بل بوصفه لا يصلح أن يكون، في الوضع الإنساني الجديد، جزءاً من منظومة المبادىء الأخلاقية التي يملي علينا وضعنا الجديد تبنيها. ولذلك فلو كان الوضع الإنساني غير ما هو ولم تكن الاعتبارات العقلية مسوغة لتبني المبدأ المعني كمبدأ أخلاقي، فإنّ عدم التقيّد بهذا المبدأ، في ظلّ هذه الشروط الجديدة المفترضة، لا يشكّل عملاً لا ـ أخلاقياً. وإنّ من لا يتقيّد به، في هذه الحالة، لا يعمل بعكس ما تقتضيه الاعتبارات الأخلاقية، وبالتالي فإنّ عدم تقيّده به لا ينّم مطلقاً عن نقص في خيريته.

ولكن ماذا يمكن أن يعني قولنا، في ضوء التحليل السابق، إنّ الله، بالضرورة، كلّي الخير؟ إنّ المفتاح لفهم هذا القول هو أن الله، بحكم طبيعته، يعمل بمقتضى الاعتبارات العقلية بمعنى أنه، بالضرورة، يختار القيام بفعل ما (أو الاستنكاف عن القيام به) إذا كانت الاعتبارات العقلية لصالح اختياره (أو عدم اختياره) أقوى، على وجه الاجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح عدم اختياره (أو اختياره). والآن إذا افترضنا أنّ الوضع الإنساني هو كوضعنا الحالي، أي من النوع الذي يستدعي، عقلياً، تبنّي مبادىء معينة واعطاءها الأولوية كمعايير للسلوك على كل أنواع المبادىء الأخرى التي يفترض أن

تؤدي وظيفة مماثلة، فإنّ الاعتبارات العقلية، في هذا الوضع، لصالح إعطاء الأولوية للمبادىء المعنية أقوى، على وجه الاجمال، من الاعتبارات العقلية لصالح القيام بالعكس. إذن. فإنّ الله، في هذا الوضع، يختار، بالضرورة، القيام بفعل ما إذا وفقط إذا كان يتفق مع مقتضيات المبادىء المعنية. وإذا أضفنا الآن أن ما نعنيه بالاخلاق هو منظومة المبادىء التي تشكّل المعايير الأهم للسلوك، فإنّ ما يترتب على ذلك هو أنّ الله، في الوضع المعني، يختار، بالضرورة، القيام بفعل ما إذا وفقط إذا كان يتفق مع مقتضيات المبادىء المعنية. ولو كان الوضع من النوع الذي يستدعي اعطاء مبادىء أخرى الأولوية على كل الأنواع الأخرى لضوابط السلوك، لكانت هذه المبادىء الأخرى هي المبادىء الصحيحة خلقياً في هذا الوضع ولكانت أفعال الله، بالضرورة، متفقة مع ما تقتضيه هذه المبادىء. إذن، لا في الوضع السابق ولا في الوضع الأخير يمكن لأفعال الله أن تكون مخالفة لما تستوجبه الاعتبارات الخلقية، لأنّ الله، بالضرورة، يفعل دائماً ما يقتضيه العقل ولا يفعل مطلقاً، ما هو مخالف للعقل.

إذا وُجد هذا التحليل غير مرضٍ من قبل الإسلاميين، فإنّ هناك خيارين أمامهم في هذا الحالة، الخيار الذي يعيدهم إلى حسبان المبادىء الأخلاقية مبادىء ضرورية أو الخيار الذي تكون بموجبه أوامر ونواهي الله بالذات هي المعيار النهائي للأخلاق. أما الخيار الأول فقد بيّنا أنّه لا يؤثّر مطلقاً على أطروحتنا الأساسية التي تكون للأخلاق بموجبها أسبقية إبستمولوجية على الدين. إذن لنركّز على الخيار الثاني.

لا شكّل في أنّ جعلنا الأوامر والنواهي الإلهية بالذات معياراً نهائياً للأخلاق يجنّبنا المشكلة التي نثيرها[٢٦]. فإذا كانت هي المعيار النهائي، فإنّ معرفتنا لما هو واجب أو غير واجب، مستحسن أو غير مستحسن، من الوجهة الأخلاقية، تجد أساسها الأخير في معرفتنا لما يأمر به الله ولما ينهي عنه. وهذا، بدوره، يعني بصورة واضحة أنّ معرفة حقيقة وجود الله ولما يأمر به ولما ينهي عنه ذات أسبقية منطقية على المعرفة الأخلاقية. غير أنّ الموقف الحالي يواجه صعوبات جمّة ومميتة. من أهمها أنّه موقف يجعل من إسنادنا صفة الخير الكلي إلى الله شيئاً عديم المعنى، إذا كنا نرى في هذه الصفة ليس فقط طابعها الميتافيزيقي المجرّد بل وأيضاً طابعها الأخلاقي. إنّ معيار الخيرية الخلقية، بناء على الموقف الحالي، هي أوامر ونواهي الله، إذن فأن نقول إنّ الله يتّصف بالخيرية الخلقية هو أن نقول إنّه يمتثل لأوامره ونواهيه. ولكن القول الأخير عديم المعنى. وحتى لو لم يكن عديم المعنى فإنّنا حتماً لا ننظر إلى خيرية الله، كما لاحظ وليم أولستن، على أنّها تكمن في امتثاله لما يأمر به الله نفسُه ولما ينهي عنه[٢٧].

من الصعوبات الأخرى الهامّة التي يواجهها الموقف الحالي أنّه يجعل الأخلاق أمراً عشوائياً. فإذا كان المكوّن الوحيد للخيرية الخلقية لفعل من الأفعال أو لطابعه الإلزامي هو كونه يمتثل لأمر إلّهي، إذن فإذا كان الله يأمرنا بقتل أطفال أبرياء لا لسبب على الاطلاق، فإنّنا ملزمون خلقياً بقتلهم. لا يمكننا أن نقول هنا إنّ الله لا يمكن أن يأمرنا بالقيام بفعل كهذا، لأنّ هذا القول ينطوي على عكس ما ينطوي عليه الموقف الحالي. فأن نفترض أنّ الله لا يمكن أن يأمرنا بالقيام بأفعال من نوع معين هو أن نفترض أنّ هناك أسباباً أو مسوغات مستقلة عن أوامره توجّهه في قراراته واختياراته. ولكن الموقف الحالي يريد أن يتجنّب الافتراض الأخير لأنه يعود بنا إلى الأطروحة الإبستمولوجية التي نأخذ بها، ألا وهي الأطروحة التي تقضي بحسبان معرفتنا أنّ أوامر معيّنة هي أوامر إلّهية قائمة على معرفتنا أنّها أوامر تصدر لأسباب مستقلّة عنها، ومن النوع الأخلاقي بالذات. إذن فإنّ الموقف الحالي يقضي بالنظر إلى الأوامر الإلّهية على أنّها السبب أو المسوّغ الأخير لما هو واجب أخلاقياً، وبالتالي لا سبب فوقها مستقلّ عنها يمكن اعتباره الأساس لها. ولكن هذا يقود إلى جعل هذه الأوامر عشوائية، والأخلاق كذلك، لأنّها تجد أساسها، أو يفترض أن تجد أساسها، في هذه الأوامر.

إنّ من النتائج المترتبة على الموقف الحالي أنّه لا يسمح لنا بالتمييز بين إلّه الإسلام والمسيحية وكائن كشيطان ديكارت الماكر، مثلاً. وإذا أسندنا إلى شيطان ديكارت الماكر صفات مثل القدرة الكلية والمعرفة الكلية وغير ذلك من الصفات التي نسندها عادة إلى الله، ما عدا صفة الخير الكلي، فكيف يمكننا هنا، وعلى أيّ أساس، أن نفترض أنّ هذا الكائن ليس الله. جواب ديكارت طبعاً هو أنّ هذا الكائن، لأنّه ماكر، لا يتّصف بالخيرية الأخلاقية، والله، بالضرورة، هو الخير الكلي. إذن، فلا يعقل أن يكون هذا الكائن هو الله. ولكن جواب ديكارت يفترض أنّ هناك معايير للخيرية الأخلاقية مستقلّة منطقياً عن الله، وهذا الجواب ليس متاحاً لأصحاب الموقف الذي نعالجه حالياً. إنّ الموقف الأخير، بعامل نفيه وجود أو إمكان وجود معايير مستقلة عن أوامر الله، جرّدنا، كما رأينا، من القدرة على إسناد صفة الخير الكلي إلى الله، وبالتالي من إسناد أية صفات أخرى من النوع المكوّن لصفة الخير الكلي. فلا يمكننا، في هذه الحالة، أن نقول إنّ المكر يشكّل نقصاً أخلاقياً، لأنّ الله يأمرنا بألا نكون من الماكرين. ولا نعرف بعد ما الذي يأمرنا به الله، لأنّنا بصدد إيجاد وسيلة للتمييز بين كائنين قد يكون أي واحد منها هو الله ولا نعرف بعد على أي أساس نختار بينهما. لذلك فنحن لا نملك بعد أن نقول إنّ الله يأمرنا بكذا أو لايأمرنا بكذا.

بإمكاننا أن نوضّح المسألة الأخيرة بالعودة إلى شيء كنا قد بيّناه سابقاً، ألا وهو أنّ كائناً له صفات مثل القدرة الكلية والمعرفة الكلية والأزلية، . . . الخ. قد لا يكون كائناً كلّي الخير. بمعنى آخر، يمكن منطقياً أن تكون لكائن كل صفات الله ما عدا صفة الخير الكلي، بل يمكن منطقياً أن يكون هذا الكائن شريراً كشيطان ديكارت الماكر. ما الذي يميّز هذا الكائن عن الله؟ فإذا كنا نفترض هنا أنّه لا فرق في الصفات التي عدّدناها بين الكائنين، فلا يوجد سبب مسوّغ لاعتبار أوامر ونواهي واحد منهما هي المعيار، لا أوامر ونواهي الآخر. إنّ الاختيار هنا يصبح عشوائياً بصورة تامة، إلا إذا افترضنا أنّ هناك معياراً يمكن بواسطته التمييز بين أوامر ونواهي الواحد عن أوامر ونواهي الآخر لجهة اخلاقيتها. وهذا، لا شكّ، يعيدنا إلى الافتراض الذي يحاول أصحاب الموقف الحالي تجنّبه، أي افتراض معيار مستقلّ عن الارادة الإلّهية. ولكن كيف يمكننا هنا أن نقرّر من هو الله ومن هو شيطان ديكارت الماكر بدون معيار مستقل كهذا؟ فإذا كان واحد منهما، مثلاً، يأمرنا بقتل أطفال أبرياء والآخر يأمرنا بعكس ذلك، ألا يبدو معقولاً في هذه الحالة أن نحسب الثاني هو الله، لا الأول؟ ولكن أن نفعل هذا هو أمر يفترض وجود معيار مستقلّ منطقياً عن أوامر ونواهي أيّ من الاثنين.

وإذا حاولنا الآن، لتجنّب النتيجة الأخيرة، أن نبحث عن صفات غير التي عدّدناها وافترضنا أنها مشتركة بين الاثنين ـ صفات يمكن إسنادها لواحد منهما دون الآخر ـ فعندها سيكون لدينا أساس طبعاً للتمييز بين الاثنين. ولكن أية صفات هي هذه الصفات، التي إذا حاز عليها الواحد ولم يحز عليها الآخر، تسوغ اعتبار الأول، لا الثاني، هو الله؟ إنّنا مواجهون هنا بخيارين: إمّا هذه الصفات وثيقة الصلة بالأخلاق أو هذه الصفات ليست وثيقة الصلة بالأخلاق. ولكن من الواضح أنّ البديل الثاني لا ينفع أغراضنا، لأنّه لا يمكننا اختيار واحد من الاثنين على أنّه الله، وبالتالي المعيار الأخير لأفعالنا، إلاّ بموجب معرفتنا أنه ذو صفات يفتقر إليها الآخر تجعله **أنسب** من الآخر كمعيار أو نموذج **أخلاقي** لنا. وهكذا لا يبدو أنّ أمامنا وسيلة أخرى سوى أن نختار البديل الأول الذي تكون* بمقتضاه الصفات المميزة لمن نختاره معياراً أخلاقياً لنا من النوع **وثيق الصلة بالأخلاق**. غير أنّنا إذا اخترناه لهذا السبب فإنّما نختاره على أساس أنّه، بعامل هذه الصفات المميزة له، **يشكّل الموضوع المناسب، من الوجهة الخلقية،** لاختيارنا. ولكن ما ينبغي أن نفهمه من قولنا الأخير هو أننا إذا اخترناه فإنّما نختاره على **أساس أنّ امتلاكه الصفات المعنية يجعل وصولنا إلى أحكام ومواقف خلقية سليمة عن**

طريق التمثّل به، أو الامتثال لأوامره، أمراً مضموناً أكثر من تمثّلنا بالبديل الآخر الذي يفتقر إلى هذه الصفات. ولكن أنّى لنا أن نعرف أنّ امتلاك صفات من نوع معيّن لا من نوع سواه يضمن بصورة أفضل أن يقودنا تمثّلنا بمن يمتلك هذه الصفات، أو امتثالنا لأوامره، إلى أحكام خلقية سليمة أو صحيحة، **إلاّ إذا كان لدينا مقدّماً معيار مستقل لما يشكّل حكماً خلقياً صحيحاً**؟ إذن، فإنّنا نجد أنفسنا مرّة أخرى مواجهين بالمشكلة الأصلية التي اثرناها: إنّ معرفتنا أنّ الله موجود تفترض منطقياً بصورة مسبقة امتلاكنا معرفة خلقية.

قد يحاول بعضهم تجنّب المشكلة الإبستمولوجية رمّة عن طريق افتراض أنّ معرفتنا لحقيقة وجود الله هي معرفة مصدرها **الوحي**. والمعرفة بالوحي هي معرفة غير عقلية: إنّها معرفة غير استدلالية (مباشرة) ويقينية بصورة مطلقة (مصداقية لذاتها self-certifying) ولذلك فأن نفترض أنه لا يمكن لمن هو في الوضع الإبستامي المناسب إزاء حقيقة وجود الله أن يكون مواجهاً بحالة كالتي أشرنا إليها، حيث يكون عليه أن يقرّر ما إذا كانت الأوامر التي يتلقاها هي أوامر إلّهية أم صادرة، مثلاً، عن كائن مثل شيطان ديكارت الماكر، هو أن نفترض شيئاً عديم المعنى كلية. فإذا كانت المعرفة بالوحي مباشرة، فهذا يعني أنّ معرفة وجود الله، لأنها تقوم على الوحي، لا تحتمل الخطأ. فلا تمييز هنا، كما في حالات المعرفة الاستدلالية، بين ما يبدو أننا نعرفه وما نعرفه **بالفعل**. وإنّ من يجد نفسه في الوضع الإبستامي المناسب إزاء حقيقة وجود الله لا يمكنه، حتى نظرياً، أن يكون في هذا الوضع الإبستامي دون أن تكون حقيقة وجود الله **الموضوع الفعلي** لمعرفته. وهذا يعني أنه لا يمكننا أن نقول، بالنسبة لمن يكون في الوضع الإبستامي المناسب، إنّه **يبدو له** أنه يدرك حقيقة وجود الله، لأنّ القول الأخير يفترض مسبقاً أنه **يمكن له أن يكون في الوضع الإبستامي المعني دون أن يدرك حقيقة وجود الله**. على أنّ هذا الافتراض هو تماماً ما تستبعده الطبيعة المباشرة للمعرفة بالوحي. وإذا كانت هذه فعلاً هي طبيعة معرفة حقيقة وجود الله، فلا يمكن لهذه المعرفة أن تفترض أن هناك معرفة سابقة عليها. وهذا، بدوره، يعني أنها **لا يمكن أن تفترض، على الأقلّ، أنّ المعرفة الأخلاقية سابقة عليها**. وإذا كان الوحي هو مصدر هذه المعرفة، فإنّ المتلقي للوحي يكون في وضع يسمح له بأن يعرف بصورة غير استدلالية أنّ الله موجود وأنّ صفاته هي كذا وكذا وأنّ ما يأمرنا به أو ينهانا عنه هو كيت وكيت. وهذه المعرفة، لأنها غير استدلالية، مصداقة لذاتها، وبالتالي لا تقوم على أيّة معرفة سواها.

ليس بالإمكان هنا أن نعالج كل القضايا الأساسية التي ينطوي عليها الموقف الأخير. فالأسئلة التي تطرح نفسها في هذا السياق حول المعرفة المباشرة وإمكانها وحول إمكانية وجود معرفة مصداقة لذاتها تحتاج إلى بحث مستقلّ. ولذلك سنكتفي هنا في تناول الاعتبارات الآتية في محاولتنا تفنيد هذا الموقف. أول ما نلاحظه هو أنّ هذا الموقف يخلط بين أمرين، بين ما يصدق (أو قد يصدق) على مستوى ذاتي وما يصدق على مستوى بيذاتي (intersubjective)، فقد يكون صحيحاً، كما يزعم أصحاب هذا الموقف، أنّ المتلقيّ للوحي هو في وضع يسمح له بأن يعرف الأمور المذكورة معرفة مباشرة مصداقة لذاتها. ولكن إذا انتقلنا الآن من وضع المتلقّي للوحي إلى وضع الذين يقعون خارج دائرة الوحي، فإنّه لا يمكن، من منظورهم، أن تكون المعرفة المذكورة مصداقة لذاتها، إلّا إذا كانوا في وضع يسمح لهم بأن يعرفوا أنّ الذي يدّعي تلقيّ الوحي تلقّاه بالفعل. ليس هذا فحسب، بل ينبغي أن يكون وضعهم الإبستامي من النوع الذي يسمح لهم بأن يعرفوا هذا الأمر معرفة مصداقة لذاتها. إلّا أنّ الشرط الأخير ممتنع توافره منطقياً. إنّ معرفة الذين يقعون خارج دائرة الوحي تخضع بطبيعتها لمعايير بيذاتية لأنّها ليست، كمعرفة من يتلقّى الوحي، مباشرة، ولا تخضع، بالتالي، لمعايير مستقلّة عنها، أي معايير بيذاتية.

إنّ المسألة الأخيرة تصبح أشدّ وضوحاً عندما نأخذ في الحسبان أنّ الذين يفترض فيهم أن يقعوا داخل دائرة الوحي يختلفون في ما بينهم حول شتّى الأمور التي تتّصل بمادة وحيهم المزعوم. وفي هذه الحالة، ما يتّضح لنا هو أنّ المعرفة التي تصدر عن الوحي غير مصداقة لذاتها، وإلّا يوجود أنبياء كذبة (أي يدّعون النبوّة بغير وجه حق). ولهذا فإذا افترضنا أنّ هذه المعرفة مصداقة لذاتها، فلا مهرب من الاستنتاج أنّ هناك أنبياء كذبة. والسؤال الآن هو كيف نقرّر، بدون اللجوء إلى معايير بيذاتية، من هم الكذبة ومن هم غير الكذبة؟ من الواضح هنا أنّه، من منظور الذين يقعون خارج دائرة الوحي، لا مهرب من اللجوء إلى معايير مستقلة عن الوحي لمعرفة من تلقّى الوحي بالفعل ومن لن يتلقّه، من هم الصادقون ومن هم الكذبة. وهذه المعايير المستقلة عن الوحي، كائنة ما كانت، هي معايير بيذاتية.

من الواضح من تحليلنا حتى الآن أنّنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي لا نملك إلّا أن نعامل المعرفة المزعومة التي يأتينا بها من يدّعي تلقيها عن طريق الوحي على أنّها غير مصداقة لذاتها. إنّ ادعاءاته تخضع لمعايير بيذاتية، من منظورنا نحن، لأننا، أصلاً،

لسنا في وضع إبستامي يسمح لنا بأن نقول إنّه تلقى الوحي فعلاً، إلّا إذا كانت في حوزتنا أدلّة مستقلة عن ادّعائه تلقّي الوحي تثبت أنّه، فعلاً، تلقّاه. إذن، فإنّ الوضع الذي نحن فيه هو وضع يخضع لمعايير العقل، وليس لمعايير الوحي. وما دام الأمر كذلك، من منظورنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي، فإنّه لا مهرب لنا من أن نحسب المعرفة الخلقية أو المعيارية في أساس المعرفة الدينية. وبهذا فإنّه لا يمكننا أن نقول، من هذا المنظور الإبستامي، أنّ معرفة الله ممكنة، إلّا إذا لم نكن عاجزين بحكم طبيعتنا عن معرفة ما هي المبادىء المعيارية أو الخلقية الأساسية. إذن، إذا كانت معرفة الله ممكنة لنا، فإنّ الإنسان قادر بمفرده (أي بدون توجيه إلّهي) على الحصول على معرفة خلقية أو معيارية.

إذا صحّ التحليل الأخير، فلا يبقى أمام منظّري الحركات الإسلامية مَهْرب من التناقض الكامن في إصرارهم، من جهة، على أنّ الإنسان قادر على معرفة الله وإصرارهم، من جهة ثانية، على أن الإنسان عاجز، بحكم طبيعته، عن أن يعرف أي نظم يختار لحياته بدون توجيه إلّهي. وإذا كانت المعرفة الخلقية في أساس المعرفة الدينية (معرفة الله)، فإنّ الافتراض أنّ الإنسان قادر على معرفة الله هو بمثابة افتراض كون الإنسان قادراً، **باستقلال** عن معرفته الله، على الحصول على معرفة خلقية. وإذا كانت المعرفة الأخيرة، كما بيّنا، هي في أساس معرفتنا أي نظم نختار لحياتنا، فإنّ الأنسان قادر، بدون توجيه إلّهي، على أن يعرف أي نظم يختار لحياته. لا يمكن، إذا صحّ تحليلنا، أن يكون الإنسان قادراً على معرفة الله دون أن يكون قادراً، بدون توجيه إلّهي، على أن يعرف أي نظم يختار لحياته. وهكذا يتّضح كيف يصبح التناقض نصيب من يعطي الإنسان القدرة على معرفة الله ويجرّده، في الوقت نفسه، من القدرة على معرفة ما يختار من نظم لحياته بدون توجيه إلّهي.

الحالة الثالثة:
لا اجتهاد فيما فيه نصّ

من الحالات الأخرى للّامعقولية في فكر منظّري الحركات الإسلامية والقريبين منهم الحالة المرتبطة بالاعتقاد المشترك بينهم بأنّ «لا اجتهاد فيما فيه نص»[28]. فهذا سيّد قطب يقول «فإنّ كان هناك نصّ فالنصّ هو الحكم ولا اجتهاد مع النصّ»[29]. نجد هذه الفكرة

تتكرّر حتى في كتابات مَن يُعتبرون من المعتدلين من بين منظّري الحركات الإسلامية المعاصرة. وإنّنا نجد محمد الغزالي، مثلاً، يقول بصدد علاقة النص بالاجتهاد إنّ ما «جاء بنص قاطع، لا اجتهاد فيه»[٣٠]. ومن الكتّاب الآخرين الذين كرّروا هذه الفكرة الكاتب طارق البشري الذي أصرّ على أنّ هناك ثوابت في الشريعة مثل «ما يعتبر حدوداً من الأحكام الشرعية، كعدد مرّات الطلاق وأنصبة الوراثة في التركة والعقوبات المنصوص عليها كحدّ الجلد مثلاً»[٣١]. إنّ هذه الثوابت، في نظره، ذات وضع إلهي، وهي قطعيّة الثبوت والدلالة، ولهذا السبب فهي ليست ممّا يمكن للفقيه ـ أي المجتهد ـ أن يجعله موضع تأويل. إنّ «... ما ينفسح فيه المجال أمام الفقيه»، بحسب قوله «... يتعلّق بمنطقتين أساسيتين، الأولى هي: المنطقة التي تبتعد عن الحدود والفروض والمحرّمات... والمنطقة الثانية هي منطقة النصوص المتشابهة...»[٣٢]. ونقرأ لكاتب آخر أنّ الأحكام الفقهية نوعان، نوع «... يضعف فيه الرأي والاجتهاد أو ينعدم (التشديد لنا) كمعرفة الأحكام من الدين بالضرورة والتي لا يجهلها أحد كوجوب الصلاة وحرمة الزنى أو التي تستفاد من النصّ الشرعي رأساً بلا أي كلفة أو بحث أو اجتهاد...» والنوع الثاني «... يغلب عليه جانب الرأي والاجتهاد وهذا النوع لا يعتبر جزءاً من الشريعة الإسلامية بمعناها الاصطلاحي...»[٣٣].

إنّ الموقف الأخير ليس مقصوراً على من ذكرناهم من المفكّرين الإسلاميين وليس على سنيهم. إنّ محمد مهدي شمس الدين، نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، لا يتورّع من أن يقول «فمع وجود النصّ لا مجال للاجتهاد»[٣٤]. وما يعنيه بالنصّ، بحسب تعبيره، «الدليل الدالّ على الحكم الشرعي والواحد لشروط الاعتبار والاعتماد...»[٣٥]. وحتى عندما نجد مفكّراً إسلامياً، كمحمد عمارة، يذهب إلى حدّ التصدي لفكرة أن لا اجتهاد فيما فيه نصّ، فإنّ ما ينطبق على هذا المفكّر ليس أنه يعتقد بإمكان تعطيل النصّ، من حيث المبدأ، بل فقط أنه يعتقد بالامكان من حيث المبدأ أنّ نعدل في فهمنا وكيفية تطبيقنا لأيّ نص من النصوص المتعلّقة بالمتغيرات الدنيوية. فالاجتهاد هنا «ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص... بل وليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعاً دائماً ومؤبداً... فهو اجتهاد لا يتجاوز النصّ، فيلغيه، وإنّما يتجاوز الحكم المستنبط منه... وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً أبدياً لأنّ حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لأعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النصّ، على النحو الذي يحقّق حكمته وعلّته

والمصلحة المبتغاة منه... فإذا توافرت الشروط، فلا تجاوز للحكم... وإذا لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكماً جديداً، دون أن يلغي النصّ ويعدمه...»[٣٦].

أنّ موقف محمد عمارة متفوّق جداً، لا شكّ، على موقف الذين يأخذون بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نصّ»، ولكنّه، على الرغم من هذا، كما سيتّضح معنا في ما بعد، موقف لامعقول لأنّه يقصر الاجتهاد على كونه اجتهاداً «في مدى توافر الشروط اللازمة لأعمال... الحكم المستنبط من... النصّ». إنّ هذا يعني أنّ القاعدة التي يتضمّنها النصّ قطعي الثبوت والدلالة هي قاعدة **صحيحة على العموم** (أي أنّها تعبّر عن واجب من واجبات الوهلة الأولى Prima Facie Duty)[٣٧]، وبالتالي لا يمكن رفضها، إنّما يمكن فقط، في بعض الحالات، أن نمتنع عن تطبيقها لعدم توافر الشروط اللازمة لذلك. وما يميّز موقفه عن موقف الذين يصرّون على الأخذ بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» هو أنّ الموقف الأخير يقضي بالنظر إلى القاعدة التي يتضمّنها النص قطعي الثبوت والدلالة على أنّها **قاعدة مطلقة**، بينما موقف عمارة يقضي بالنظر إلى هذه القاعدة على أنها صحيحة فقط على وجه الاجمال. بمعنى آخر، إنّ الموقف الذي يعارضه محمد عمارة لا ينظر إلى القواعد التي تنطوي عليها النصوص الدينية المعنية على أنّها مفتوحة (Open- Textured) ويعتبر الواجب الذي تفرضه أي منها واجباً مطلقاً، أي لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يبطله أي واجب سواه، بينما موقف عمارة يقتضي العكس. فالقواعد، المعنية، في نظره، قواعد مفتوحة، والواجب الذي تفرضه أي منها، هو، بالتالي، واجب للوهلة الأولى، ليس إلّا، ويمكن، إذن، أن يبطله واجب آخر. ولكن كما سنوضّح بعد حين فإنّ هذا الفرق في الموقفين لا يجنّب محمد عمارة الوقوع في فخّ اللامعقولية. فإذا كان موقف معارضيه لامعقولاً لأنّه، كما سنبيّن، يحوّل ما هو، في أفضل حال، صحيح للوهلة الأولى إلى شيء صحيح على نحو مطلق، فإنّ لامعقولية موقف محمد عمارة تكمن في شيء مماثل: إنّه يحوّل ما هو نسبي تاريخياً واجتماعياً إلى شيء صحيح على وجه الاجمال أو من حيث المبدأ.

ولكن لنترك جانباً الآن موقف محمد عمارة ولنركّز على الموقف الآخر. فما الذي ينبغي أن نفهمه هنا على وجه التحديد بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»؟ من الضروري أن نوضح في البداية أنّ ما يعنينا هنا على وجه التحديد هي تلك النصوص الدينية التي تنتمي إلى الجزء الحياتي، لا الشعائري، من الشريعة، والتي تعبّر عن قواعد معينة لتنظيم شؤون حياتنا الدنيوية، أي لتنظيم المعاملات. إنّ علينا أن نميّز هنا، كما ينبّهنا محمد نور

فرحات، بين ثلاثة أمور لدى المنادين بتطبيق الشريعة الإسلامية «. . . أولها ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس. . . وثانيها نقل أحكام الفقه الإسلامي بحرفياتها وصياغاتها وتفريعاتها ومعناها ومبناها لتصبح هي القواعد القانونية واجبة التطبيق. . . وثالثها إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه ومحظوراته ومباحاته وأوامره ونواهيه وسلوكه وعاداته وأخلاقه ليصبح مطابقاً لتصوّر محدّد عن معنى الشريعة. . . »[٣٨]. إنّ ما يعنينا هنا في المقام الأول هو «ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس»، لأنّ هذه النصوص بالذات هي ما يدّعي المفكّرون الإسلاميون في مجملهم أنّها لا تخضع للاجتهاد. إنّنا نجد أنفسنا هنا إزاء نصوص تشتمل في معظمها على الأمور التنظيمية، فيما يخصّص جزء يسير منها للحدود والعقوبات والتعازير. من القواعد أو الأحكام التي نجدها متضمنة في نصوص كهذه أنه ينبغي قطع يد السارق وجلد الزانية وأنه ينبغي أن ينال الذكر مثل حظّ الأنثيين وأن يحرم الربا والميسر وشرب الخمر وأن يجلد شارب الخمر أربعين جلدة وأن يحرم قذف المحصنات والقتل وشهادة الزور وغير ذلك من أحكام وقواعد شرعية تتعلق بالأسرة والميراث والأموال والمبادلات والعقوبات وبكيفية تنظيم الجماعة الإسلامية بغيرها من الجماعات.

إنّ أول مشكلة يواجهها أصحاب الموقف الذي يشكل مدار نقاشنا هي كيف ينبغي أن يؤول موقفهم لتجنّب جعله مجرّد تحصيل حاصل. فإذا كان المقصود بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» أنّ النص الذي يمكن اعتباره قطعي الثبوت والدلالة لا يمكن أن يكون موضع اجتهاد بمعنى أنّ الحكم الشرعي الذي ينطوي عليه هو حكم لا شكّ في مصدره الإلهي (أي في كونه من أحكام القرآن أو السنة) ولا جدال حول **الواجب المحدّد** الذي يفرضه علينا، إذن فإنّ موقفهم ليس سوى تحصيل حاصل ولا قيمة له. وفي هذه الحالة، فإنّ قولهم «لا اجتهاد فيما فيه نص» يصبح بمثابة قولهم لا يمكن الشك في المصدر الإلهي لحكم شرعي ما والاختلاف حول مضمونه، إذا لم يكن بالامكان الشك في مصدره الإلهي والاختلاف حول مضمونه. في الواقع، إنّ أحد الذين يأخذون بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» اقترب جداً في تفسيره لموقفه من أن يقول كلاماً هو مجرّد تحصيل حاصل كالكلام الأخير. فقد قال ما معناه إنّ الحالات التي «يضعف فيها الاجتهاد أو ينعدم» هي الحالات التي نعرف فيها «الأحكام من **الدين بالضرورة**. . . . أو التي تستفاد من النص رأساً بلا كلفة أو بحث أو **اجتهاد** (التشديد لنا) لظهور هذه الأحكام من النصوص الشرعية. . . »[٣٩]. وواضح هنا أنّ ما يقوله هذا الشخص مفاده أنّ الحالات

التي لا اجتهاد فيها هي الحالات التي لا اجتهاد فيها، وهذا طبعاً مجرد تحصيل حاصل ولا قيمة له مطلقاً.

كيف علينا، إذن، أن نؤوّل المبدأ المذكورلتجنّب المشكلة التي نثيرها؟ قد يقترح بعضهم ـ وهذا الاقتراح هو ما يبدو مضمراً في كتابات الإسلاميين الذين يأخذون بهذا المبدأ ـ أنّ ما يعنيه عدم خضوع النصّ للاجتهاد هو أنّه لعدم وجود شكّ في كونه يشكّل وضعاً إلّهياً أو في ما هو الواجب المحدد الذي تفرضه القاعدة التي يعبّر عنها هذا النصّ، إذن فإنّ مسألة تطبيق القاعدة المعنية في كل الظروف والحالات مسألة مفروغ منها. هذا ما نفهمه من قول طارق البشري إنّ أحكاماً كالتي تعتبر حدوداً من الأحكام الشرعية كأنصبة الوراثة في التركة وعدد مرات الطلاق والحدود المنصوص عليها كحدّ الجلد، مثلاً، وأحكاماً كالتي تحرم الربا وشرب الخمر وقذف المحصنات والقتل وشهادة الزور هي من **ثوابت الشريعة**[٤٠]. بمعنى آخر، فإنّها ليست مسألة اجتهاد ما إذا كان علينا أن نطبق هذه الأحكام، **كائنة ما كانت الظروف**، لأنها «تشكّل وضعاً إلّهياً وهي . . . الأحكام المنزلة قرآناً وسنة» والنص الذي ينطوي على أي حكم منها «قطعي الدلالة لا يرد الخلاف بين العقول حول الحكم المقصود من النص»[٤١].

إنّ الأطروحة التي نواجهها الآن يمكن وضعها على النحو الآتي: إذا كان النصّ ينطوي على حكم شرعي وكان لا يمكن الشكّ في أنه يشكل وضعاً إلّهياً **ولا يمكن** أن تتباين العقول في إدراك معانيه، فالحكم الذي ينطوي عليه هذا النص هو حكم **مطلق**. هنا نفهم وصف البشري للحكم بأنه **ثابت** على أنه يستوجب القول إنّ الحكم صحيح بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، ممّا يعني أنّه مطلق. ونفهم أيضاً بالقول إنّه **لا يمكن** الشكّ في أنه يشكّل وضعاً إلّهياً **ولا يمكن** أن تتباين العقول في إدراك معانيه أنه لا يمكن ذلك حتى **من حيث المبدأ**. ونفهم بعدم تباين العقول في إدراك معنى النص، في الحالات التي تعنينا، أن لا خلاف حول ما هو **الواجب المحدّد** الذي يفرضه الحكم الشرعي الذي يعبّر عنه النص المعني.

إنّ لامعقولية الموقف الأخير تكمن في عدة جوانب. إنّها تكمن، أولاً، في افتراض أصحاب هذا الموقف أنّ هناك نصوصاً لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، الشك في أنها ذات مصدر إلّهي. وأنّها تكمن، ثانياً، في افتراضهم أنّ بين هذه النصوص نصوصاً قطعية الدلالة بمعنى أنه لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن تتباين العقول في إدراك معانيها. وأنها تكمن، ثالثاً في افتراضهم أنّ القواعد التي تنطوي عليها النصوص التي

نقطع بثبوتها ودلالتها هي قواعد مطلقة لا لسبب سوى أنّ النصوص المعنية قطعية الثبوت والدلالة. وأنّها تكمن، رابعاً وأخيراً، في معاملتهم لقواعد وأحكام شرعية متباينة في طبيعتها المنطقية وكأنّها ذات طبيعة منطقية واحدة.

لنأخذ الآن كل افتراض من هذه الافتراضات الأربعة على حدة بحسب الترتيب الوارد أعلاه، ولنحاول أن نبيّن لماذا هو افتراض فاسد بل ومخالف للعقل. إنّ الافتراض الأول مؤدّاه أن هناك نصوصاً لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، الشكّ في أنها ذات مصدر إلهي. إنّ افتراضاً كهذا مخالف للعقل لسبب بسيط جداً، ألا وهو أنّ التثبّت من أنّ نصاً ما ذو مصدر إلهي هو أمر يحتاج إلى **أدلّة مستقلّة**، وبالتالي فإنه ليس أمراً **واضحاً بذاته لنا** أنّ ما هو ذا مصدر إلهي، من بين النصوص التي بين أيدينا، هو فعلاً ذو مصدر إلهي. ينبغي ألا ننسى هنا أنّنا نتكلّم على وضعنا الإبستامي نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي الإلهي، وليس على الوضع الإبستامي للذين يقعون داخل هذه الدائرة (أي الأنبياء). فالأخيرون يفترض أنّهم يتلقّون كلام الله بصورة مباشرة ولا يحتاجون، بالتالي، إلى أدلّة مستقلة للتأكّد من أنّ الكلام الذي يتلقّونه هو كلام الله. أما وضعنا نحن الذين نقع خارج دائرة الوحي فمختلف تماماً. وإنّنا نجد أنفسنا مواجهين بنصوص معينة يُزعم أنّها تشكّل معاً القرآن والسنة، فكيف نقرّر أيّها ينتمي فعلاً إلى القرآن والسنة وأيّها محرّف؟ لا يمكننا أن نعرف هذا الأمر بصورة مباشرة، ان علينا ان نلجأ إلى شهادة الآخرين. وعلى افتراض أنّ هؤلاء ليسوا موضع شكّ، فإنّ السؤال الذي يواجهنا الآن هو كيف يمكننا أن نعرف أنّ ما وصل إلينا على أنه شهادة من هؤلاء الذين نثق بهم هو فعلاً شهادة منهم بالذات؟ كيف نعرف، بمعنى آخر، أنه لا يوجد تحريف في شهادتهم أو أنّ ما وصلنا على أنّه شهادة منهم ليس منحولاً؟ هنا أيضاً من الواضح أنه لا يمكننا أن نعطي جواباً شافياً من دون اللجوء إلى مزيد من الأدلة. وستظلّ هناك حاجة لأدلة إضافية إلى أن نصل إلى وضع يسمح لنا بأن نقول إنه **لا وجود لأي سبب** يدعو للشك في أنّ ما وصلنا على أنه شهادة من هؤلاء الذين **لا سبب** لدينا لئلا نثق بشهادتهم هو فعلاً شهادة منهم بالذات.

ولكن لو سألنا هنا ما الذي يعنيه وجودنا في الوضع الأخير لما وجدنا سوى هذا الجواب: **إنّه ليس لدينا أي سبب** للشكّ في أنّ ما ينتمي إلى القرآن والسنة هو ما تؤكد شهادتهم أنه ينتمي إلى القرآن والسنة. لن نعقّد الأمور أكثر هنا، وسنفترض على سبيل الجدل أنّ هذا يشكّل نهاية المطاف في بحثنا عن أساس لاعتبار النصوص المعنية تشكل وضعاً إلّهياً. والآن لنحاول أن نفهم أكثر ما الذي يعنيه، من الوجهة الإبستامية، وجودنا

في الوضع الأخير. أن نقول إنّه ليس لدينا أي سبب للشك في ثبوت النصوص المعنية هو أن نقول إنه منذ ظهور الإسلام حتى الآن لم نحظ بأي سبب على الاطلاق يثير أي شكوك حول ثبوت أيّ نص من النصوص المعنية. ولكن هذا بدوره يعني أنّ ثبوت هذه النصوص ليس أمراً مشكوكاً فيه **فعلياً**، ولكنّه لا يعني ولا يمكن أن يعني أنه ليس أمراً مشكوكاً فيه من حيث المبدأ. فما لا يمكن الشك فيه من حيث المبدأ هو ما لا يمكن أن يوجد سبب للشك فيه، لا الآن ولا في أي وقت آخر، لا في ظلّ الشروط التي نحن فيها ولا في ظل أي شروط **ممكنة** سواها. أما ما لا يمكن الشك فيه فعلياً فهو ما لم نجد حتى الآن أي سبب للشك فيه. وليس لدينا، مثلاً، أي سبب للشك فعلياً في أنّ المعادن تتمدّد بالحرارة. فحتى الآن لم نجد أية حالة ازدادت فيها حرارة معدن ولم يتمدّد. ولكن هذا لا يعني أنه لا يمكن الشك من حيث المبدأ في أنّ المعادن تتمدّد بالحرارة، لأن لا شيء يضمن بصورة مطلقة ألا نجد في المستقبل حالة مخالفة. وبصورة مماثلة، فإنّ ثبوت النصوص، وان لم يكن أمراً مشكوكاً فيه فعلياً، لا يعني أنه ليس أمراً مشكوكاً فيه من حيث المبدأ. والأدلّة على ثبوتها قد تكون من القوّة بمكان بحيث تجعل من غير المسوغ لنا الشك في ثبوتها، إلّا أن هذه الأدلة، مهما كانت قويّة، لا يمكن أن تكون أدلّة مطلقة على ثبوتها. من هنا يتّضح أن عدم وجود أي سبب فعلي لدينا للشك في ثبوتها لا يمكن أن يعني أنه لا يمكن أن يوجد سبب للشك في ثبوتها. بمعنى آخر أن يمتنع لدينا، عملياً أو واقعياً، الشك في ثبوتها لا يعني امتناع الشك في هذا حتى من حيث المبدأ. فإذا كان بعض ما يتّصل بالسنة غير ثابت وبعضها ثابتاً بالظنّ الراجح، فما الذي يمنع، من حيث المبدأ، أن يكون ما تبقّى منها إما غير ثابت أو ثابتاً، في أفضل حال، بالظنّ الراجح؟ وإذا كان ممكناً بالنسبة إلى كتاب ديني كالتوراة أن يكون موضوع عبث وتحريف، كما يصرّ عدد كبير من منظّري الصحوة أنه يصدّق فعلاً على التوراة، فما الذي يمنع، من حيث المبدأ، أن يصدّق الشيء ذاته على أي كتاب ديني سواه؟ قد لا يكون لدينا أي سبب مطلقاً يسوّغ اعتقادنا أنّ الشيء نفسه يصدّق على القرآن، مثلاً. ولكن هذا لا يعني أنه لا يمكن منطقياً أن يوجد سبب يسوّغ اعتقاداً كهذا. فأن نثبت بحق صدق القضية «أنّ النصوص كذا وكذا غير محرفة أو منحولة» هو أن نكون في وضع لا يسمح لنا بالشك في ثبوت هذه النصوص، ما دامت الأدلة التي لدينا هي ما هي. بيد أنه من المخالف للعقل هنا أن ندعي أنّ الأدلة المعنية هي ما هي وستبقى هي ما هي **بالضرورة المنطقية**. وإذا صحّ تحليلنا، إذن، فلا مسوغ للقول بثبوت النصوص المعنية على نحو مطلق.

لننتقل الآن إلى الافتراض الثاني الذي ينطوي عليه الموقف الذي يشكّل مدار نقاشنا. هذا الافتراض، كما رأينا، يقول إن هناك نصوصاً قطعية الدلالة، أي أنه لا يمكن، حتى من حيث المبدأ، أن تتباين العقول في إدراك معانيها. إنّ هذا الافتراض مخالف للعقل لأكثر من سبب. فهو، من جهة، يهمل عوامل كثيرة تؤثر على المعنى، تاريخية أو ثقافية ولغوية. وأنه، من جهة ثانية، يهمل أثر ما نأخذه على أنه الطبيعة المنطقية للحكم الذي ينطوي عليه النص على فهمنا لما هو المضمون المحدّد لهذا الحكم.

لنبدأ بالمسألة الأولى. إنّ الافتراض الذي يشكل مدار نقاشنا الآن ينطوي على افتراض آخر مرفوض، ألا وهو أنّ المعنى ماهية ثابتة، أي أنّ اللفظ أو التعبير اللغوي في ذاته يحمل معنى معيّناً وأنّ ما على العقول سوى التأمل قليلاً في هذا اللفظ حتى تدرك المعنى الذي يحمله. وهذا ما قد ينطبق على اللغة العلمية الدقيقة حيث نتّفق مقدماً على تعريف ألفاظ أو رموز معيّنة على أنحاء معينة. ولكن إذا خرجنا من إطار لغة العلوم الدقيقة إلى اللغة العادية، فإنّ الصورة تختلف تماماً. فما نفهمه بلفظ أو تعبير لغوي معين أمر منوط بعوامل كثيرة. هناك، مثلاً العامل التاريخي. وما نفهمه نحن الذين ننتمي إلى عصر الحداثة بالتعبير «امرأة محتشمة» هو حتماً غير مافهمه أجدادنا به الذين يشكل الفاصل الزمني بيننا وبينهم فاصلاً ثقافياً في المقام الأول. إنّ العامل التاريخي له اهميته هنا فقط إلى الحدّ الذي يكون فيه الفاصل بين حقبة تاريخية وأخرى فاصلاً ثقافياً. ولذلك فإنّنا قد نجد طبعاً كثيرين بيننا يعيشون خارج إطار الحداثة رمّة ولا يفصلهم عن الأقدمين سوى فاصل زمني، أي لا يفصلهم عنهم أيّ فاصل ثقافي. وهؤلاء طبعاً سيفهمون الأمور على نحو ما فهمه الأقدمون. إذن، ينبغي أن نفهم بالعامل التاريخي هنا عاملاً ثقافياً. ولذلك ففي نظرنا إلى العامل الثقافي على أنه من العوامل الأساسية التي تؤثر على المعنى، فإنّنا، لا شك، نفترض أنّه يمكننا أن نجد حتى في المجتمع نفسه في العصر نفسه تبايناً في فهم معاني ألفاظ أو تعابير لغوية معينة. خذ، مثلاً، قولي إن فلانه إمرأة محتشمة. هنا يبدو أنّنا إزاء جملة لا يمكن أن تختلف العقول حول معناها. ولكن لا بدّ أن نجد بيننا من نشأ نشأة دينية تقليدية، والذين نشأوا هذه النشأة سيفهمون ممّا قلته أنّ المرأة المقصودة من كلامي تلبس لباساً شرعياً. ولكن هذا حتماً ليس المعنى الذي أفهمه أنا من هذا القول أو يفهمه سواي ممّن ينظرون إلى الحشمة من منظور العقلية الحديثة ويتجاوزون الفهم التقليدي لها.

إنّ هناك عاملاً آخر هاماً غير العامل الثقافي يؤثّر على المعنى، وهو عامل يرتبط

بسياق الاستعمال اللغوي. فليس بالأمر المبالغ فيه أن نقول إنَّ المعنى دالّة للاستعمال. فإذا قلت «إنها ستمطر»، فإنّ ما أقوله يختلف معناه باختلاف الغرض الذي يستعمل من أجله. فقد يكون غرضي أن أخبر عن حالة الطقس أو قد يكون غرضي التحذير. وإذا كانت ابنتي، مثلاً، تهمّ بالخروج من المنزل وقلت لها إنّها ستمطر، فإنّي، لا شك، أحاول تحذيرها من حالة الطقس لتهيىء نفسها لمواجهة المطر كأن تأخذ مظلّة معها أو تلبس معطفاً واقياً من المطر وما أشبه ذلك. أو قد يكون غرضي أمر طفلتي الصغيرة التي تلعب في الخارج بالعودة إلى المنزل توقياً من المطر الذي هو على وشك الهطول. هنا نلاحظ كيف يختلف معنى الجملة باختلاف استعمالها. فإن هذه الجملة، إذا جرّدت من الغرض الذي تُستعمل من أجله، تبدو أنها جملة لا يمكن أن تختلف العقول حول معناها. ولكن ما هو واضح في ضوء ما سبق أنّ ما يفهمه شخص ما من هذه الجملة يتوقف على ما **يعتقد** هذا الشخص أنه الغرض الذي تستعمل من أجله هذه الجملة. ولكن من الواضح أنه قد لا يكون هناك اتفاق بين العقول حول ما هو هذا الغرض، لأنّ سياق استعمال الجملة ليس محدّداً على نحو مطلق، وليس هناك ضمان مطلق، بالتالي، على أنه لن يحصل خلاف في ما يخصّ الغرض من استعمالها. وهذا، بدوره، يعني أنه ليس هناك ضمان مطلق في ألا تختلف العقول حول معناها.

لنأخذ الآن المسألة الثانية المتعلّقة بأثر ما نأخذه على أنه الطبيعة المنطقية للحكم الذي ينطوي عليه النص على فهمنا للمضمون المحدّد له. لنبدأ، أولاً، بتناول بعض الأمثلة التي يعتبرها الإسلاميون قطعية الثبوت والدلالة. من هذه الأمثلة أنّ السارق تقطع يده وأن الزانية تجلد وأن الربا يحرّم والشهادة بالزور تحرّم وقذف المحصّنات يحرّم وغير ذلك. هنا يبدو أنّه لا يمكن أن تختلف العقول حول المضمون المحدد لكلّ حكم من هذه الأحكام. ولكن هذا يبدو كذلك فقط لأنّنا لا ننتبه هنا إلى أنّ عقولنا قد لا تتّفق حول ما ينبغي أن نأخذه على أنه الطبيعة المنطقية لكل حكم من هذه الأحكام. لنفترض، مثلاً، أنّ واحدنا يفكّر كما أفكّر أنا بخصوص ما ينبغي أن يؤخذ على أنه الطبيعة المنطقية لأحكام كهذه وأنّه، بالتالي، نظر إلى كلّ حكم منها على أنه يندرج تحت قاعدة أو مبدأ أشمل. في هذه الحالة نتوقّع منه أن يؤول كل حكم من هذه الأحكام على أنه يفرض علينا واجباً للوهلة الأولى، (Prima Facie Duty) وليس واجباً مطلقاً. بمعنى آخر، إنه سيؤول، مثلاً، الحكم السارق تقطع يده على أنه يقول على وجه التحديد إنّ واجبنا الفعلي هو أن نقطع يد السارق **فقط** إذا لم يتعارض هذا مع القيام بأي واجب آخر مبطل للسابق. أما إذا كان واحدنا يفهم الطبيعة المنطقية لهذه الأحكام على نحو آخر، فلم

يعتبرها، مثلاً، مندرجة تحت قواعد أو مبادىء أشمل، ولم ينظر إلى صحّتها، بالتالي، على أنها مستمدة من أي شيء مستقل عنها، وإنّنا لا نتوقع منه، في هذه الحالة، أن يؤول أي حكم منها على أنه لا يفرض علينا أكثر من واجب من واجبات الوهلة الأولى. فلا شيء هنا يحول بينه وبين إضفاء طابع مطلق على هذه الأحكام. وهكذا، فإنّ فهمه لما يشكّل المضمون المحدد لأي حكم منها سيختلف بصورة جذرية عن فهم السابق.

قد يحتجّ منظّرو الحركات الإسلامية على تحليلنا الأخير على أساس أنّ الأحكام التي تشكّل مدار نقاشنا ينبغي أن تفهم على أنها مطلقة، بمعنى أنّ كلّ ذي عقل سيفهمها على هذا النحو. إذن، إذا قيل إنّه لا بدّ للعقول أن تتّفق حول المضمون المحدّد لكل منها، فما يعنيه هذا أنّ كل من لديه القدرة العقلية الكافية لا بد من أن يتفق مع كل من يمتلك القدرة نفسها، على الأقلّ على ما يشكل المضمون المحَدّد لكل حكم من هذه الأحكام. وهذا ما ينقلنا إلى الافتراض الثالث الذي تنطوي عليه الأطروحة التي تشكّل مدار نقاشنا. هذا الافتراض، كما رأينا، مؤدّاه أن الأحكام التي تنطوي عليها النصوص قطعية الثبوت والدلالة ينبغي أن تُفهم على أنها أحكام مطلقة. هذا في الواقع، كما رأينا، هو القصد من إصرارهم على أنها ليست موضع اجتهاد. ولكن هل كل ذي عقل سيفهم هذه الأحكام على هذا النحو أم، ربّما، العكس هو الصحيح؟ هل الافتراض الثالث، بمعنى آخر، واجب أم مرفوض، عقلاً؟ إنّ جوابي، كما سأبين بالتفصيل، هو أنه مرفوض عقلاً. فمن الأمور التي يجب توضيحها في البداية أنّه لا علاقة ضرورية على الاطلاق بين كون العقول لا تختلف حول مصدر النصّ ودلالته وكون القاعدة المستقاة من هذا النصّ مطلقة أو غير مطلقة. إنّ الأمر الأخير يتوقف على طبيعة القاعدة ذاتها وليس على وضعنا الإبستامي إزاء مصدر النص ومعناه. النص. فإذا اتفّقت العقول، مثلاً، على أنه لا شك في ورود نصّ في القرآن أو السنة يقول إن للذكر مثل حظ الأنثيين وعلى أنّ دلالته هي كذا وكذا، فإنّ هذا لا يعني ولا يمكن أن يعني أنّ القاعدة التي ينطوي عليها النص مطلقة. فالمسألة تتعلّق بطبيعة القاعدة ذاتها، أي بعلاقتها المنطقية بقواعد أخرى من نوعها أو بقواعد أشمل منها وغير ذلك من الأمور التي لا علاقة لها مطلقاً بما تتّفق عليه عقولنا بخصوص مصدر النص ودلالته.

قد يدّعي الإسلاميون هنا أنّ الطابع المطلق للقواعد التي تعنينا مستمّد من كونها ذات مصدر مطلق. أيُّ ادّعاء كهذا يرتكب، لا شك، أغلوطة الاشتراك (equivocation). فأن نقول إنّ الله مطلق في هذا السياق هو أن نقول إنه يصدّق

بالضرورة أن ما يصدر عنه من قواعد صحيح، بينما حسبان القواعد التي تصدر عنه مطلقة يعني أنّ تطبيقها لا يرتبط بظروف الزمان والمكان. ولا مشاحة هنا في أنّ اعتبار قاعدة ما صادقة أو صحيحة ليس بمثابة اعتبارها قاعدة لا يرتبط تطبيقها بظروف الزمان والمكان. فما هو صحيح قد يكون كذلك فقط في ظلّ شروط من نوع معين. فلا تناقض، لذلك، في افتراضنا أنّ قاعدة ما منزلة وبالتالي ذات مصدر مطلق، وأنّها، مع ذلك، قاعدة نسبية.

حتى تتوضّح المسألة الأخيرة بصورة أفضل، لنفهم بالقواعد النسبية تلك القواعد التي لا يكون تطبيقها صحيحاً، إلّا إذا كانت الشروط الاجتماعية أو التاريخية أو الثقافية من نوع معيّن، وليس من أي نوع آخر. وإذا نظرنا إلى بعض القواعد الشرعية التي تشكل مدار نقاشنا هنا على أنّها نسبية بهذا المعنى، فينبغي أن نفترض أنّ الله وجّهها إلى العرب بالذات بسبب الشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي وُجدوا فيها. وبهذا نحوّلها إلى أوامر شرطية مثل «إذا كانت الشروط من نوع كذا وكذا (أي من النوع الذي وجدت فيه الجماعة المخاطبة من قبل الله)، فليكن للذكر مثل حظّ الأنثيين»، أو: «إذا كانت الشروط من نوع كذا وكذا، فليطبّق حدّ الجلد». وإذا أوّلنا هذه القواعد على أنّها ذات طبيعة شرطية مضمرة، فإنّه لا شيء في هذا التأويل يحول دون اعتبارها منزلة أو ذات مصدر مطلق. فلا يوجد لا في مبادىء المنطق ولا في العقيدة الدينية ما يفرض، بالضرورة، ألّا يصدر عن المطلق ما هو شرطي أو نسبي، ألا ينطق المطلق إلا بأوامر مطلقة. إنّ الشيء الوحيد الذي تفرض علينا مبادىء المنطق والعقيدة الدينية قوله في هذا الصدد هو أنّ الله ذا العلم المطلق لا يمكن أن ينطق إلّا بالحقيقة. ولكن من الحقائق ما نعبّر عنه بواسطة قضايا شرطية متصلة أو منفصلة ومنها ما نعبّر عنه بواسطة قضايا غير شرطية. ويتوقف ذلك على نوع الحقيقة التي نتعامل معها **وليس على من ينطق بالحقيقة**. فالحقيقة هي موضوع للعلم الإلهي سواء أكانت الصيغة الشرطية أم الصيغة غير الشرطية هي الطريقة المناسبة للتعبير عنها.

وحتى لو لم نعتبر هذه القواعد نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً، فإنّها في أفضل حال قد لا تكون سوى قواعد تفرض علينا واجبات للوهلة الأولى وليس واجبات مطلقة. هنا أيضاً الأمر يتوقف على طبيعة هذه القواعد وليس على طبيعة الله. فما نريد أن نعرفه هنا هو ما إذا كانت هذه القواعد تستمدّ صحتها من مبادىء أشمل أم لا، ما إذا كان الواجب الذي تفرضه أية قاعدة منها يمكن أو لا يمكن أن يتعارض عند التطبيق مع

واجب تفرضه قاعدة أخرى من نوعها. إنّ ما نطلب معرفته هنا يمكننا الحصول عليه فقط عن طريق تفحّصنا للطبيعة المنطقية لهذه القواعد. وإذا وجدنا، كما سنحاول أن نبيّن بعد حين، أنّ هذه القواعد، بحكم طبيعتها، تستمدّ صحتها من مبادىء أشمل وأنه يمكن أن يحصل تعارض عند التطبيق في ما بينها، فإنّ هذا سيكون كافياً للبرهنة على أنها لا يمكن أن تكون من النوع الذي يفرض علينا واجبات مطلقة.

ولكن لننتقل الآن إلى تناول الجانب الرابع الذي تظهر فيه لامعقولية الأطروحة التي تشكّل مدار نقاشنا. هذا الجانب، كما رأينا، يتعلّق بمعاملة أصحاب هذه الأطروحة لقواعد وأحكام شرعية متباينة في طبيعتها المنطقية وكأنّها ذات طبيعة منطقية واحدة. فإنّهم، مثلاً، ينظرون إلى قاعدة مثل التي تنهى عن الشهادة بالزور وتنهى عن القتل نظرتهم إلى قاعدة مثل التي تقضي بجلد الزانية أو قطع يد السارق. ولكن هذه القواعد ليست على المستوى المنطقي نفسه، والقواعد التي هي من النوع السابق تقول لنا ما هي واجباتنا للوهلة الأولى، بينما القواعد التي هي من النوع الأخير لا تفعل حتى هذا. قد ننظر إليها على أنها مقرّرة لواجباتنا الفعلية في ظلّ شروط محددة تاريخية أو اجتماعية أو ثقافية، ولكن هذا يختلف تماماً عن حسبانها مقررة لواجبات الوهلة الأولى. فالقواعد التي تقرّر واجبات الوهلة الأولى مثل التي تحرّم السرقة أو الشهادة بالزور هي قواعد ثابتة بمعنى أنّ شروط تطبيقها ترتبط بعناصر ثابتة في الوجود الإنساني أكثر من ارتباطها بالعناصر المتغيّرة فيه. ولذلك فإنّ تطبيق قواعد كهذه لا هو يرتبط بالظرف التاريخي أو الاجتماعي أو الثقافي الذي نجد أنفسنا فيه ولا بخصوصيات البيئة التي تحيط بنا. ولكن عندما نتناول قواعد مثل التي تتعلّق بالحدود أو تتعلق بالمظهر الخارجي للإنسان وبما يجوز للمرأة أن تظهره من جسدها أو لا يجوز لها أن تظهره وبتوزيع التركة بين الورثاء وبالاختلاط بين الجنسين وغير ذلك ممّا يتّصل بحياة البشر اليومية وبتحديد تفاصيل العلاقات التي ينبغي أن تقوم بينهم وتفاصيل الأفعال التي ينبغي أن يقوموا بها ازاء بعضهم، فإنّنا نجد أنفسنا هنا إزاء قواعد ترتبط بظروف محددة وتعكس خصوصيات ثقافية معينة. إنّنا نجد أنفسنا، باختصار، إزاء قواعد نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً، ولذلك فلا تطبيق لها إلّا في ظل شروط تاريخية أو إجتماعية أو ثقافية معينة.

إنّ الخلط بين نوعي القواعد المشار إليها أعلاه لا يقتصر على الإسلاميين الذين يأخذون بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، بل إنّنا نجده أيضاً لدى مفكّر كمحمد عمارة لا يأخذ بالمبدأ المذكور. إنّ الأخير، كا رأينا، لا يذهب في رفضه للمبدأ المعني إلى أكثر من

القول إنّ هناك استثناءات لكلّ قاعدة من القواعد الشرعية، وحتى التي تنطوي عليها نصوص قطعية الثبوت والدلالة. ودور المجتهد في هذه الحالة هو أن يقرر بعقله ما إذا كانت الشروط التي نكون مدعوّين فيها لتطبيق قاعدة من هذه القواعد هي من النوع الذي يجيز لنا أن نستثني الحالة التي تعنينا من القاعدة أم لا. هذا يفترض أنّ القاعدة صحيحة على العموم وليست، إذن، نسبية تاريخياً أواجتماعياً أو ثقافياً. إنّ كل قاعدة من القواعد المعنية، إذن، تقرّر واجباً من واجبات الوهلة الأولى، ممّا يعني له أنّ الظروف التي نجد أنفسنا فيها قد تكون من النوع الذي يجعل عدم قيامنا بالواجب الذي تفرضه أية قاعدة منها أمراً مسوّغاً على أساس أنّ القيام به يتعارض، في ظلّ هذه الظروف، مع قيامنا بواجب أهمّ. وهكذا نجد أنّ عمارة، مثله مثل الذين يأخذون بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، لا يميز بين نوعي القواعد المشار إليها في نقاشنا. إنّ قاعدة مثل التي تتعلّق بحدّ الجلد أو قاعدة مثل التي تتعلق بلباس المرأة هي على المستوى المنطقي نفسه لقاعدة مثل التي تنهى عن الشهادة بالزور أو عن القتل. ففي كلا الحالتين لدينا قاعدة تفرض واجباً من واجبات الوهلة الأولى. ولكن إذا صحّ تحليلنا السابق، فإنّ قاعدة مثل التي تنصّ على حدّ الجلد أو تتعلق بلباس المرأة هي قاعدة نسبية تاريخياً أو اجتماعياً أو ثقافياً ولا تفرض، بالتالي، حتى واجباً من واجبات الوهلة الأولى. فهي بعكس قاعدة كالتي تنهى عن الشهادة بالزور أو عن القتل، تناسب مرحلة تاريخية معينة في حياة مجتمع معين أو نظاماً اجتماعياً ذا خصوصيات ثقافية من نوع معين، وما إن تنتهي هذه المرحلة التاريخية أو يزول هذا النظام الاجتماعي بخصوصياته حتى تنتهي الحاجة إلى هذه القاعدة.

من الأمور التي حاولنا أن نوضّحها من خلال تحليلنا السابق أنّه شأن مخالف للعقل أن ننظر إلى القواعد والأحكام التي تنطوي عليها نصوص دينية معينة على أنها قواعد وأحكام مطلقة فقط، لأنّ النصوص المعنية قطعية الثبوت والدلالة. إنّ كون هذه النصوص قطعية الثبوت والدلالة لا يتناقض، كما بيّنا، مع النظر إليها على أنها أوامر شرطية مضمرة. إنّها في الواقع، كما ألمحنا وكما سنبيّن بتفصيل أكبر بعد حين، لا يمكن أن تكون، بحكم طبيعتها، قواعد وأحكاماً مطلقة. إنّ موقفنا هذا مبني على كونها تندرج، بحكم طبيعتها، تحت ما هو أشمل منها. إنّها، بمعنى آخر، تستمدّ صحّتها، إنّ كانت صحيحة، من مبادىء أشمل، خلقية أو عقلية.

إنّ المفكرين الإسلاميين على العموم يعترفون معنا بصورة مضمرة، بأنّ القواعد

والأحكام الشرعية تجد أساسها في مبادىء خلقية عامة، ومع ذلك فإنّهم يصرّون على التمسك بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص». إنّ التمسك بالمبدأ الأخير، في ما يذهبون إليه، يتضمن الاعتقاد أنه حيث تكون النصوص الدينية قطعية الثبوت والدلالة، فإنّ هذا يجعل الأحكام أو القواعد التي تنطوي عليها هذه النصوص مطلقة. ولكن إذا كانت قواعد وأحكام الشريعة تجد أساسها في مبادىء خلقية أشمل، فإنّ هذا، كما سنبيّن، يجعلها مجردة من أي طابع مطلق. إذن، فإنّه موقف مخالف للعقل أن يعترف المفكرون الإسلاميون بأن القواعد أو الأحكام الشرعية تجد أساسها في مبادىء خلقية أعمّ وأن يأخذوا في الوقت نفسه بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص». وذلك مخالف للعقل لأنّه بمثابة إثبات ونفي في آن واحد للقضية: «إنّ قواعد وأحكام الشريعة التي تنطوي عليها نصوص قطعية الثبوت والدلالة هي قواعد وأحكام مطلقة». لا يمكن تجنّب التورّط في هذا التناقض عن طريق استثناء قواعد وأحكام الشريعة التي تنطوي عليها نصوص قطعية الثبوت والدلالة من مجموعة القواعد والأحكام التي تجد أساسها في مبادىء خلقية عامة. وإنّ هذه القواعد والأحكام، كما سنوضح، هي، بحكم طبيعتها، ذات أساس في ما هو أعمّ منها، ممّا يجعل من اللامعقول استثناءها من قواعد وأحكام الشريعة التي تجد أساسها في مبادىء عامة. إذن، لا مهرب للمفكرين الإسلاميين هنا من الزجّ بأنفسهم في ما هو مخالف للعقل، إلّا إذا اعتبروا قواعد وأحكام الشريعة التي تشكّل مدار نقاشنا قواعد وأحكاماً نسبية أو تفرض واجبات للوهلة الأولى، ليس إلّا.

إنّ الاعتقاد بأنّ قواعد الشريعة وأحكامها تجد أساسها في مبادىء خلقية عامة هو، لا شك، اعتقاد شائع بين منظّري الحركات الإسلامية. وكثيراً ما نقرأ في كتابات هؤلاء أنّ الشريعة تقوم على مبادىء عامة كالعدل والمصالح المرسلة وغير ذلك. ولكنّنا نجد أيضاً في كتاباتهم، بالمقابل، ميلاً قوياً للنظر إلى القواعد والأحكام الشرعية على أنّها مطلقة. يقول محمد الغزالي، مثلاً، «أساس المعاملات هو الاصلاح والمصلحة» ولكنّه لا يتورع عن أن يقول في المكان نفسه والصفحة نفسها «فما جاء بنصّ قاطع، لا اجتهاد فيه»(٤٢). وهو يعطي مثلاً على ما جاء بنصّ قاطع القاعدة أنّ للذكر مثل حظّ الأنثيين. إنه، إذن، يعتبر أحكاماً شرعية تختصّ بالمعاملات، كالحكم الأخير، غير خاضعة للاجتهاد وبالتالي مطلقة في الوقت الذي يصر على أن أحكاماً كهذه تقوم على مبدأ أشمل، مبدأ «الإصلاح والمصلحة». ونجد المفكر طارق البشري يرتكب الخطأ نفسه، وهو يقول عن الشريعة إنّها «... ثابتة، وهي ذات وضع إلّهي، وأحكامها ونصوصها

ليست تـاريخية. . . وإنها ليست من الأحـداث التي تُرَدّ إلى أسبـاب حـادثـة وتتغّـير بتغير أحوال البشر عبر مـراحل التـاريخ»(٤٣). وواضـح من هذا القـول إنّ قواعـد كالتي تنـظّم المعاملات، لأنها جزء من الشريعة، ثابتة ومطلقة ثبـوت الشريعة ومـطلقيتها. إنّها بـذلك تختلف عن الأحكام الفقهية التي هي متغيرة، في نظره، لأنّها لم تفرض من عل. ولكننا، في الوقت نفسه، نجد البشري يقول، مستشهداً بابن قيم الجـوزية «. . . . فـإنّ الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالـح العباد في المعـاش والميعاد أو هي عـدل كلّها ورحمة كلّها ومصالح كلّها. فكل مسألة خرجت من العـدل إلى الجور وعن الـرحمة إلى ضـدّها، وعن المصلحـة إلى المفسدة. . . فليست من الشريعـة . . .»(٤٤). هنا أيضـاً نجد مفكـراً إسلامياً يعطي الأحكام الشرعية، بما فيها الأحكام التي تختصّ بالمعاملات، طابعـاً مطلقـاً في الوقت الذي يجعـل صحة هـذه الأحكام مستمـدة من مبادىء أشمـل منها، كـالمبادىء الخلقية الأساسية التي تقضي بتحقيق العدل والخير والرحمة والمصلحة.

ونرى سيد قطب يسير في الاتجاه نفسه إذ يقـول، من جهة، «فـإنْ كان هنـاك نصّ فالنصّ هو الحكم ولا اجتهاد مع النص»(٤٥). ويقول، من جهة ثانية، «إنّ مصلحة البشر متضمّنة في شرع الله، كما أنزل الله، وكما بلغـه رسول الله»(٤٦). إنّ القـول الأخير مؤدّاه أنّ ما شرعه الله للبشر لا يتعارض مع ما فيه مصلحتهم أو خـيرهم، بل بـالأحرى يحقق مصلحتهم أو خـيرهم. إنّ هـذا يفـترض بصـورة مضمـرة أنّ مصلحـة البشر هي الشيء الأهمّ هنا: إنّها المعيار الأخير. إذن، يبدو أنّ سيد قطب يتبنّى أيضـاً الموقف الـذي يقضي بالنظر إلى الأحكام الشرعية على أنّها خاضعة لمبدأ عام مثل تحقيق مصلحـة البشر وبالنـظر إلى تلك الأحكام بأنها التي وردت في نصـوص دينية غـير مشكوك في ثبـوتها ودلالتهـا على أنّها غير خاضعة للاجتهاد، أي مُطلقة.

حتى أبيّن لماذا المـوقف الأخير مخـالف للعقل، لنميّـز أولاً بين المبـادىء والقـواعـد، وكذلك بين القواعد والأحكام التي تنصّ على الواجبات الفعلية. المبدأ شامل جداً ويمكن التمثيل عليه بواسطة أمثلة كهذه: إنّ تحقيق أكثر ما أمكن من الخير هو الأمر المفضـل، أو إنّ تحقيق العدالة أو عدم المسّ بحقوق الآخرين أمر واجب، أو مـا من شخص ملزم تجاه الآخرين بأكثر ممّا هم ملزمون به تجاهه، أو إنّ السعادة العامة أو المنفعة العامة هي الهدف الأسمى. والقواعد أقـلّ شمولاً ومن أمثلتهـا: لا تسرق، لا تزن، لا تشهـد بالـزور، لا تستغلّ سواك، إلخ. القواعد، لا شك، تجد أساسها في المبادىء. وإنّ الحضّ عـلى عدم السرقة أو عدم الزنى أو عدم الشهادة بالزور وما أشبه ذلك يجـد مسوّغـه الأساسي في أنّ

الافعال التي نحضّ على عدم فعلها هي إما من النوع الذي يتعارض القيام به مع تحقيق الخير العام أو يشكّل خرقاً لمبدأ العدالة أو أيّ شيء آخر من هذا القبيل. وإنّ عدم فعل ما نحضّ على عدم فعله في القاعدة ليس ذا قيمة كامنة (أي ليس غاية في ذاته). من هنا يتّضح لماذا ما تحضّ أية قاعدة من هذه القواعد على فعله أو عدم فعله لا يمكن اعتبار فعله أو عدم فعله أكثر من واجب من واجبات الوهلة الأولى (prima facie duty). أن نقول إنّ ما تفرضه القاعدة هو فقط واجب من واجبات الوهلة الأولى هو أن نقول إنّ هناك اعتباراً خلقياً يستوجبه، غير أنّه قد توجد اعتبارات خلقية أخرى تبطل الاعتبار السابق. فالقاعدة قد تكون قاعدة صحيحة، إذن، دون أن تكون ملزمة لنا في كل الظروف والحالات. إنّ قولنا، مثلاً، إنّ القاعدة التي تقضي بالوفاء بالوعد صحيحة يعتمد على أمرين: أولاً، معرفة ما هو المبدأ الصحيح الذي ينبغي اعتماده معياراً أخيراً، وثانياً معرفة ما إذا كان تعميم تبنّي القاعدة المعنية هو الطريقة الفضلى لضمان التقيّد بالمبدأ المعني. ولكن من الواضح أنّ القواعد التي يمكننا أن نعتبرها بحقّ صحيحة قد تتعارض عند التطبيق. فقد تتعارض، مثلاً، عند التطبيق قاعدة الوفاء بالوعد مع القاعدة التي تقضي بقول الصدق. فما هو واجبي الفعلي في الوضع المعطى؟ هل هو وفائي بوعد قمت به أم هو قول الصدق؟ هنا علينا أن نقرّر ما هو الجواب الصحيح في ضوء اعتبارات مستقلة عن القاعدتين، اعتبارات ترتبط جزئياً بالمبادىء الخلقية الأساسية وجزئياً بالظروف المحيطة بنا. إنّ لدينا اعتباراً خلقياً يستوجب القيام بالوعد مثلما لدينا اعتبار خلقي يستوجب قول الصدق. الا ان الوضع الذي نفترضه في مثالنا يفرض علينا أن نقرّر أي اعتبار، في هذا الوضع، مبطل للآخر. إذن ما علينا أن نقرّره هنا، في ضوء الوقائع المرتبطة بهذا الوضع بالذات، هو أية قاعدة من القاعدتين تكون مخالفتها أكثر انسجاماً مع الاعتبارات الخلقية النابعة من المبادىء الاساسية للأخلاق.

إنّ ما نحاول الوصول اليه في وضع من النوع الاخير هو حكم خلقي. إن الحكم الخلقي يختلف عن القاعدة الخلقية في أنه يقرر ما هو واجبنا الفعلي في وضع معطى، بينما القاعدة، كما رأينا، لا تقرر سوى واجبنا للوهلة الاولى. ولكن أن نصل إلى حكم صحيح هو ان نعرف، كما هو واضح من تحليلنا السابق، أية قاعدة من القواعد التي تقرر واجبات الوهلة الاولى هي القاعدة التي ينبغي تطبيقها في الوضع المعطى وأي فعل من البدائل المطروحة في هذا الوضع هو الفعل الذي تستوجبه هذه القاعدة. الحكم يتخذ الصيغة الآتية: لأن الوضع هو ما هو، وليس وضعاً من نوع آخر، فإن الاعتبارات الخلقية لصالح القيام بفعل كذ وكذا هي، على وجه الاجمال، أقوى من الاعتبارات

الخلقية لصالح عدم القيام به. من الواضح من هذا التحليل ان ما يلزمني به الحكم لا يمكن أن يكون إلزامياً في كل زمان ومكان. فأن أكون ملزماً خلقياً في وضع معطى بقول الصدق، مثلاً، هو أن أكون في وضع تكون فيه الاعتبارات الخلقية لصالح قول الصدق اقوى، على وجه الاجمال، من الاعتبارات التي من نوعها لصالح الامتناع عن قول الصدق. ولكن ليس كلّ وضع أجد نفسي فيه هو، بالضرورة، كالوضع المشار اليه. ولهذا السبب بالذات، فإنّ القاعدة التي تفرض علينا قول الصدق لا يعقل أن تُفهم على أنّها تَفرض علينا واجباً مطلقاً، بل واجباً من واجبات الوهلة الأولى في أفضل حال.

إذا كان ما نقوله ينطبق على قاعدة كالتي تحضّ على قول الصدق، فإنّه ينطبق من باب أوْلى على قاعدة كالتي تحضّ على قطع يد السارق أو رجم الزانية أو عدم أكل لحم الخنزير أو التحجب وما أشبه ذلك، ألا وانها أقرب إلى الأحكام المقررة للواجبات الفعلية منها إلى القواعد الخلقية المقررة لواجبات الوهلة الأولى. إنّ القواعد الشرعية المشار إليها ليست جزءاً من منظومة القواعد الخلقية، ولكنها قد تكون جزءاً من الأحكام الخلقية الصحيحة في ظلّ شروط معينة. هذا أمر يتعلّق بطبيعتها وليس بأي شيء آخر مستقلّ عن هذه الطبيعة. فإذا أخذنا، مثلاً: القاعدة الشرعية التي تقضي بتحريم لحم الخنزير، فإنّه يمكن تسويغها، كحكم خلقي، فقط إذا بيّنا أنّ الاعتبارات الخلقية لصالح هذا التحريم هي، على وجه الاجمال، أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح عدم التحريم. ولكن الكلام على اعتبارات خلقية لصالح التحريم أو عدم التحريم هو كلام على ما تستوجبه قاعدة خلقية أو أخرى. فمن القواعد الخلقية، مثلاً، تجنيب الإنسان الأذى. وإذا وجدنا أنّ للحم الخنزير سمات تجعله مضراً بالأشخاص الذين يأكلونه وأنّ الضرر الذي يسبّبه أكله يفوق أية فائدة قد يسبّبها، إذن يكون لدينا، في هذه الحالة، مسوّغ كافٍ للحكم الخلقي الذي يقضي بالامتناع عن أكله. إنّ ما بوسعنا قوله هنا هو أنّ لدينا قاعدة خلقية (أي القاعدة التي تقضي بتجنب الأذى) تستوجب تحريم لحم الخنزير (لأنّ أكله مؤذٍ) وأنّه لا يوجد، في الوضع المعطى، أي اعتبار خلقي آخر يبطل الاعتبار السابق. وإذا صحّ هذا، فيكون واجبنا الفعلي في هذا الوضع بالذات الامتناع عن أكل لحم الخنزير. وهذا يعني أنّ النص الشرعي الذي يحرّم أكله يشكّل، في ظلّ الوضع المعطى، حكماً خلقياً صحيحاً. إنّما هذا الحكم يستمدّ صحته، لا شكّ، من القاعدة الخلقية المذكورة **ومن كون الوضع الذي نجد أنفسنا فيه هو ما هو وليس وضعاً من نوع آخر**. ولكن قد يختلف الوضع وتنعكس الآية. وقد لا تكون للحم الخنزير السمات التي

تجعله مضراً، أو قد يحوي الوضع وقائع تجعل الاعتبارات الخلقية لصالح عدم تحريم لحم الخنزير أقوى، على وجه الاجمال، من الاعتبارات الخلقية لصالح هذا التحريم. وفي هذه الحالة لا يكون الحكم الذي يقضي بتحريمه صحيحاً من الوجهة الخلقية.

وإذا أضفنا الآن أنّ الاحكام والقواعد الشرعية التي يفترض أن تنطوي عليها النصوص قطعية الثبوت والدلالة لا يمكن أن تستمدّ صحتّها إلّا من القواعد الخلقية، فلا معنى لاعتبار السابقة صحيحة بشكل مطلق، وإنّ القواعد الخلقية، من جهة، ليست مطلقة، كما بيّنا. ومن جهة ثانية، فإنّها لا يمكن أن تشكّل وحدها - أي بمعزل عن معرفتنا لطبيعة وسمات الوضع الذي نجد أنفسنا فيه - الأساس لتقرير واجباتنا الفعلية في هذا الوضع. إذن، من الواضح هنا أنّ افتراضنا أنّ أي حكم من الاحكام الشرعية هو حكم صحيح يفترض، بالضرورة، أنّ الاعتبارات الخلقية لصالح العمل بمقتضى هذا الحكم، بسبب كون الوضع المعطى له الطبيعة والسمات التي له، هي، على وجه الاجمال، أقوى من الاعتبارات الخلقية لصالح الامتناع عن العمل بمقتضاه. لكن الوضع المعني ليس ذا طبيعة أو سمات أزلية. إنّه وضع تاريخي قابل للتحوّل. وما هو صحيح ضمن هذا الوضع ليس بالضرورة صحيحاً ضمن وضع آخر تختلف طبيعته وسماته عن السابق.

إذا أمعنا النظر جيداً في ما يقوله الشيخ محمد الغزالي وطارق البشري وسواهما في ضوء تحليلنا السابق، فإنّنا لا بد أن نصل إلى أنّ ما يحاوله كلاهما هو تربيع الدائرة. فالأحكام الشرعية التي تنظّم المعاملات لا يمكن اشتقاقها منطقياً بصورة مباشرة من المبادىء الخلقية العامة، كائنة ما كانت هذه المبادىء. فإذا قلت، مثلاً، إنّ الأساس للأخذ بالحكم الشرعي الذي يقضي بقطع يد السارق هو تحقيق الخير العام، فإنّ ما يعنيه هذا، على وجه التحديد، هو أن معاقبة السارق، على النحو المقترح، هي الطريقة الأشدّ فعالية في ضمان تقيّد البشر بالقاعدة الخلقية التي تحرّم السرقة وأنّ تقيّد البشر بهذه القاعدة هو شرط ضروري لتحقيق الخير العام. إنّنا نفترض هنا، من جهة، أنّ تعميم تبني قواعد خلقية من نوع القاعدة التي تحرّم السرقة والقتل والشهادة بالزور إلخ. هو شرط لا غنى عنه لتحقيق الغايات الخلقية النهائية. وإنّنا نفترض، من جهة ثانية، أنّ تطبيق أحكام شرعية مثل قطع يد السارق وإعطاء الذكر مثل حظّ الأنثيين هو، من بين كل البدائل المطروحة، الطريقة الاشدّ فعّالية في ضمان عدم انحرافنا عن القواعد الخلقية. غير أنّه من الواضح هنا أنّه لا توجد علاقة منطقية ضرورية، بل، في أفضل حال، علاقة واقعية جائزة أو ممكنة، بين تطبيق أحكام شرعية كالتي تعنينا هنا وتحقيق النتائج الخلقية المرجوة. إنّ

الوضع الذي نجد أنفسنا فيه قد يكون من النوع الذي يكون قطع يد السارق فيه أفضل ضمان للقضاء على السرقة أو الحدّ منها وقد لا يكون. إنّ كونه أو عدم كونه من النوع المعني أمر يتعلّق بظروف كثيرة تاريخية واجتماعية واقتصادية وهي ظروف غير ثابتة. يمكن منطقياً، إذن، أن يكون الوضع من النوع الذي لا يضمن تطبيق الحكم الشرعي المعني فيه تحقيقنا للغايات الخلقية المرجوة. بل يمكن أن يكون العكس هو الصحيح. إذن ما علينا أن نقوله، في ما لو كان الوضع من النوع الأخير، هو أنّ تطبيق الحكم الشرعي المعني غير مسوّغ خلقياً، وإذا كان هذا الحكم الشرعي، مثل أي حكم من نوعه، يجد أساسه الأخير في الاعتبارات الخلقية، فإنّه لا يكون حكماً مقبولاً في الوضع المفترض. وبما أنّ الوضع المفترض هو وضع ممكن منطقياً، إذن فإنّه أمر ممكن منطقياً أن يوجد وضع لا يصحّ فيه تطبيق الحكم الشرعي المذكور. وما يعنيه هذا، في نهاية الامر، هو أنّ هذا الحكم الشرعي غير مطلق، لأنّ الأحكام المطلقة هي أحكام صحيحة ـ أي يصحّ تطبيقها ـ كائنة ما كانت الظروف الزمانية والمكانية.

إنّ معرفة سمات الوضع الجائزة هي الوسيط المنطقي بين المبادىء الخلقية العامة والأحكام الشرعية. وهكذا يتضح أنه ليس موقفاً متماسكاً منطقياً حسبان الأحكام الشرعية مطلقة في الوقت الذي نجعل صحّتها مستمدة من الاعتبارات الخلقية. وما يوضّحه تحليلنا أيضاً هو أنّ هذه الأحكام، لأنّها لا يمكن كونتنها، لا يمكن أن تكون جزءاً من التعاليم الأساسية للإسلام. إنّ استبعادها من هذه التعاليم تفرضه الطبيعة الكونية للإسلام. فهذه الأحكام، بحكم طبيعتها التي لا تقبل الكوننة، مرتبطة بالظروف والعوارض، وهي، إذن، موجّهة فقط للذين لهم ظروف شبيهة بالظروف التي وُجد العرب فيها يوم مجيء الإسلام. ولذلك، فإذا جعلناها شيئاً في صلب التعاليم الأساسية للإسلام، فإنّنا بهذا نجعل الإسلام موجّهاً لشعوب تعيش في ظلّ ظروف معينة وليس لأي شعوب سواها. وهذا، لا شكّ يتناقض مع كونية الإسلام، إلاّ أنّه يتناقض أيضاً مع ربط الدولة بالدين في الإسلام على نحو ضروري. هنا نعود إلى حيث بدأنا في هذه الدراسة، أي إلى لامعقولية ادّعاء الإسلاميين أنّ الإسلام، بحكم طبيعته، دين ودولة. وإذا كانت الاحكام الشرعية المعنية هي، لا سواها، التي تشكّل حلقة الوصل بين الإسلام والدولة، فلأنّها لا يمكن كونتنها ولا يمكن، بالتالي، أن تكون في صلب تعاليم الإسلام، وما يتبع من هذا هو أنّه أمر مخالف للعقل النَظَرُ إلى العلاقة بين الإسلام والدولة على أنّها تتجاوز كونها علاقة تاريخية.

عادل ضاهر [الجامعة الأردنيّة، عمان]

ملاحظات وإشارات

(١) انظر: راشد الغنوشي وحسن الترابي، **الحركة الإسلامية والتحديث**، (الخرطوم: مكتبة دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٩٠.

(٢) أدونيس، «بين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران»، **مواقف**، العدد ٣٤، (١٩٧٩)، ص ١٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢ وص ١٥٨.

(٤) راشد الغنوشي وحسن الترابي، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٥) حسن البنا، **مذكرات الدعوة الداعية** (القاهرة؛ دار الشباب) ص ٢٨٣.

(٦) علي التميمي، «الضياع بين التقريب والتخريب»، **منبر الحوار**، العدد ٩، السنة الثالثة (ربيع ١٩٨٨)، ص ١٤٢.

(٧) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرّف**، (دار الشروق، ص٢، ١٩٨٤). ص ١١٢. إنّ هذه الفكرة تتكرّر بشكل بارز في كتابه، الحل الإسلامي فريضة وضرورة.

(٨) انظر: محمد أحمد خلف الله، «الصحوة الإسلامية في مصر»، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص٦٩.

(٩) أنور الجندي، **الإسلام والدعوات الهدّامة**، (بيروت، ١٩٧٤) ص ٢٧١ - ٢٩٣.

(١٠) انظر: محمد عمارة، **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، (القاهرة: دار الشروق ١٩٨٦)، ص ٣٥. يقول محمد عمارة هنا: «فالقرآن الكريم، الذي لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة - كواجب ديني - قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا «دولة الإسلام».

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٢) انظر: علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨)، ومحمد أحمد خلف الله، «النص والاجتهاد والحكم في الإسلام»، **مجلة العربي الكويتية**، عدد ٣٠٧، (رمضان ١٤٠٤ هـ). انظر أيضاً: محمد احمد خلف الله، «الإسلام وعلمانية الدولة»، **مجلة الطليعة العربية**، العدد ١٢٩، (١٩٨٥).

(١٣) عالجنا بعض هذه المسائل في أمكنة أخرى. انظر: - ,Adel Daher, «God and Factual Necessity» **Religious studies** (1970), pp. 23-39, «The Coherence of God-Talk», **Religious studies** (1975), 445-463 ——, انظر أيضاً: The Coherence of Theism (Clarendon Library of Logic and Philisophy) Oxford University Press, 1977.

(١٤) عالجنا هذه المسألة باسهاب في أمكنة أخرى. انظر: - عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية»، في **الإسلام والحداثة**، (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠).

Adel Daher, «Philosophy VS. Islamic Fundamentalism», **AL - Nadwah**, Vol 2, NO.1 1990.

(١٥) يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف**، مرجع سابق، ص ١١٢.

(١٦) محمد مهدي شمس الدين، **العلمانية**، ط٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ٧.

(١٧) أنور الجندي، **سقوط العلمانية**، ط ١. (دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣)، ص ١٠٧.

(١٨) محمد يحيى، **ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين**، ط٢ (دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ص ١٣.

(١٩) عالجنا الطابع الضروري لهذه القضية في عدة دراسات في العربية والانكليزية، من أهمّها:
عادل ضاهر، «الضرورة الأنطولوجية»، **مجلة الباحث**، ١٩٨١، «الوجود الإلهي والضرورة المنطقية»، **مجلة الباحث**، ١٩٨٣،
Adel Daher, «Divine Existence and Conceptual Necessity», **Philosophical studies, 1991.**

(٢٠) انظر حول هذه المسألة: Richard Swinburne, op. cit., pp: 254-280.

(٢١) William Alston, **Divine Nature and Human Language**, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), pp. 197 - 198.

(٢٢) عالجنا الطابع الضروري المزعوم للقضايا الاخلاقية بوصفها قضايا معيارية في: عادل ضاهر، **نقد الفلسفة الغربية: الأخلاق والعقل**، (دار الشروق والمركز العربي لتوزيع المطبوعات ١٩٩٠)، ص ٢٥٧ ـ ٢٨٠.

(٢٣) عالجنا هذه المسألة بإسهاب في المرجع السابع السابق، الفصل السابع.

(٢٤) سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٧).

(٢٥) **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص٧٠.

(٢٦) ناقشنا في مكان آخر بصورة مستفيضة الموقف الذي يجعل الأوامر والنواهي الإلهية معياراً نهائياً للاخلاق.
انظر: عادل ضاهر، **الاخلاق والعقل**، مرجع سابق، الفصل السابع.

(٢٧) W. Alston, op. cit, p. 255.

(٢٨) أثيرت مؤخراً من جديد مسألة الأخذ بمبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص» على صفحات الجرائد المصرية بمناسبة اقتراح كان قد تقدّم به أحمد بهاء الدين بخصوص الأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي يكون جائزاً بمقتضاه أن تحجب فيه البنت عن الميراث كما يحجب الذكر في الفقه السني سواء بسواء. وقد تصدّى عدد من الإسلاميين للردّ على أحمد بهاء الدين وكانت ردودهم كلّها تقوم على أساس الافتراض أنّ الفقه الشيعي مخالف لنصوص قطعية الثبوت والدلالة، ممّا يعني أنطلاق هذه الردود من مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص».
انظر: أحمد بهاء الدين، «يوميات» (عموده اليومي في الاهرام)، **جريدة الأهرام**، ٢٨/١٢/١٩٨٨، وانظر أيضاً: الصفحة الدينية في جريدة الأهرام، ٢٨/١/١٩٨٩، للاطلاع على الردود على مقال بهاء الدين.

(٢٩) سيد قطب، **معالم في الطريق**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٨)، ص ٩٥.

(٣٠) محمد الغزالي، «تطبيق الشريعة حل لأزمة الاستعمار التشريعي في بلادنا»، **منبر الحوار**، العدد ١٣، السنة الرابعة (ربيع ١٩٨٩)، ص ١٨.

(٣١) طارق البشري، «شمولية الشريعة الإسلامية: عناصر الثبات والتغير»، **منبر الحوار**، العدد ١٣، السنة الرابعة (ربيع ٨٩)، ص ٢٧.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) كامل السعيد، «السيدة زليخة أبو ريشة ومغالطاتها في الأحوال الشخصية»، جريدة «الرأي» الأردنية، (٢٩/٧/١٩٩٠).

(٣٤) محمد مهدي شمس الدين، «القضية في عمقها قضية إيمان وخيار حضاري»، **منبر الحوار**، العدد ١٣، السنة الرابعة، (ربيع ١٩٨٩) ص ١٢.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣٧) أن نقول إنّ واجباً ما هو واجب للوهلة الأولى هو أن نقول إنّ هناك اعتباراً خلقياً يستوجب قيامنا به، ولكن قد يوجد اعتبار خلقي آخر لا يستوجب مع السابق قيامنا بهذا الواجب. إنّ واجب الوهلة الأولى، إذن،

هو واجبنا الحقيقي ما لم يثبت العكس. للمزيد من الإيضاح حول هذا المفهوم، انظر: عادل ضاهر، **الأخلاق والعقل**، مرجع سابق، ص ٣١٧ ـ ٣١٨ وص ٣٤١ ـ ٣٦١.

(٣٨) محمد نور فرحات، «الحوار حول تطبيق الشريعة الإسلامية»، **منبر الحوار**، العدد ١٣، السنة الرابعة (ربيع ١٩٨٩)، ص ٤٧.

(٣٩) كامل السعيد، مرجع سابق.

(٤٠) طارق البشري، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٢) محمد الغزالي، **منبر الحوار**، مرجع سابق، ص ١٨.

(٤٣) طارق البشري، **منبر الحوار**، العدد ١٣، السنة الرابعة (ربيع ١٩٨٩)، ص ٢١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٤٥) سيد قطب، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٦.

محمد أحمد محمود

من تاريخ المعارضة والتجاوز في الاسلام

١ ـ المعارضة

لم يظهر الاسلام في بيئة خالية من المصالح والمعتقدات والأفكار، ولذا فقد كان من الطبيعي أن يُجابه بمعارضة تباينت أشكالها ودرجاتها وإن اتّصلت اتّصالاً لا انقطاع فيه. ولقد كان أحد أبرز أشكال المعارضة والمقاومة الفعلية للاسلام على يد الطبقة التجارية لقريش في مكّة التي رأت في الدين الجديد خطراً مباشراً على مصالحها خاصّة أن المكانة التجارية لمكّة قد تعَضّدت بمكانة دينية عالية جَسّدها الحرم حيث تقوم الكعبة وحيث تقف رموز آلهة القبائل جنباً إلى جنب. إلاّ أنّ هذا التناقض بين الطبقة التجارية المكّية وبين الدين الجديد ما لبث أنْ زال باحتفاظ مكّة بمكانتها المركزية فصُرِفَت القبلة من بيت المقدس لمكّة(*)، وأصبح الحجّ للبيت ركناً من أركان الاسلام.

وما يهمّنا في هذا المقام هو ما يمكن وصفه بالمعارضة الفكرية للدين الجديد، إذ إنّ أمر المواجهة بين الدين الجديد والواقع القرشي لم يقتصر فقط على ما اتّصل بالمصالح

(*) هناك بُعْد آخر يجب ألاّ نغفله فيما يتّصل بأمر تغيير القبلة وهو بعد الصراع بين الاسلام واليهودية عقب انتقال الرسول للمدينة. فبيت المقدس رمز يهودي في الدرجة الأولى وهو رمز كان يتمتّع بقبول، وربّما تأثير، في مرحلة الصراع المكّي مع ديانة القرشيين التعدّدية، إذ كان من الطبيعي أن يؤكد الاسلام صلة التوحيد بينه وبين اليهودية. إلاّ أنّ الصراع العقائدي والسياسي الذي دَبّ بين الاسلام واليهودية في المدينة أدّى إلى خلق تنافسٍ مرير بين الديانتين رغم اشتراكهما في فكرة التوحيد، وهو تنافس دفعت اعتبارات المصالح فيه اليهود إلى إقامة تحالف مع قريش وانتهى بتصفية اليهودية تصفيةً تامّةً في أرض الحجاز.

التجارية، وإنّما كان هنالك أيضاً مسائل تتّصل بالتصوّر والاعتقاد والنظر. وأفضل ما يعكس لنا هذا الصراع هو النصّ القرآني، وهو نص ذو طبيعة سجالية (polemical) واضحة ويصطرع فيه صوتان: صوت المعارضة والرفض والإرتياب واللاتصديق وصوت التقرير الإيماني. والصوت الأول يتجسّد في القرآن عبر صفات مثل: «الكافرون»، «المشركون»، «الفاسقون»، «المنافقون»، «السُّفهاء»... إلخ. أمّا صوت التقرير الإيماني فيتمثّل عبر: «المؤمنون»، «المسلمون»، «المُتقون»، «الصدّيقون»، «الصالحون» إلخ. سنأخذ في ما يلي بعض القضايا المُحدّدة للإختلاف الفكري بين تصوّرات القرشيين والتصوّرات الاسلامية.

لعلّ أهم قضية خِلافيّة كانت قضية التوحيد. لم تكن فكرة التوحيد فكرةً غريبة على البيئة الفكرية أو الدينية للقرشيين. فقريش، بحكم صِلاتها التجارية، كانت مُتّصلة بالعراق وسورية وفلسطين واليمن والحبشة، وكان من الطبيعي أن يعرف القرشيّون التصوّرات الدينية لهذه الشعوب. ولقد ظهر بين القرشيين من تأثّروا بهذه التصوّرات وتمَرّدوا على موروثهم العقيدي، ويذكُر ابن هشام في سيرته طرفاً من أخبار هؤلاء... «واجتمعت قريش يوماً في عيدٍ لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يُعظِّمونه، وينحرون له، ويعكفون عنده، ويديرون به. فخلص منهم أربعة نفر نَجِيّا، ثم قال بعضهم لبعضٍ: تصادقوا وليَكْتُمْ بعضكم على بعض، قالوا: أجلْ، وهم وَرَقَة بن نوفل وعُبَيْد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نُفَيْل... فقال بعضهم لبعض: تعلّموا والله ما قومكم على شيء، لقد أخطأوا دين أبيهم ابراهيم، ما حجر نُطيف به لا يَسْمَع ولا يُبصر ولا يضرّ ولا ينفع. يا قوم إلتمسوا لأنفسكم، فإنّكم والله ما أنتم على شيء، فتفرّقوا في البلدان يلتمسون الحنيفة دين ابراهيم»[1].

وتخبرنا السيرة أنّ ورقة بن نوفل اعتنق النصرانية، أما عُبَيد بن جحش فقد دخل الاسلام إلّا أنه ما لبث أن خرج منه واعتنق النصرانية، أما عثمان بن الحويرث فقد تنصّر هو الآخر. ويبرز عدم دقّة قول ابن هشام في السيرة عندما يقول عن هذا الرهط إنّهم «تفرّقوا في البلدان يلتمسون الحنيفة دين ابراهيم»، إذ لم يكن هناك في واقع الأمر دين معروف واضح القسمات اسمه الحنيفة بقدر ما كان هناك ثمة أفراد يتبعون مظاهر سلوك مُعيّنة تُميّزهم، ويظهر هذا في حالة زيد بن عمرو بن نُفَيْل الذي «... وقف فلم يدخل في يهودية ولا نصرانية، وفارق دين قومه، فاعتزل الأوثان والميّتة والدم والذبائح التي تُذبح

على الأوثان، ونهى عن قتل الموؤدة، وقال: اعبد ربّ ابراهيم، وبَادَى قومه بِعَيْبِ ما هم عليه»[٢].

وتذكر المصادر رجلاً آخر ينتمي لهذه الفئة من المتفكّرين ذوي المعارضة النقدية والمستقلّة وهو أميّة بن أبي الصلت. وقد عاصر أميّة هذا الرسول إلّا أنه رفض الدخول في الاسلام، ولعلّ هذا هو السبب في أنّ الصورة التي ترسمها المصادر الاسلامية لشخصيّته صورة مُنْكَرة: «كان أميّة بن أبي الصلت قد نظر في الكتب وقرأها، ولبس المُسُوح تَعبُّدا، وكان ممّن ذكر ابراهيم واسماعيل والحنيفية، وحرّم الخمر، وشكّ في الأوثان، وكان مُحَقِّقاً، والتمس الدين وطمع في النبوّة، لأنه قرأ في الكتب أنّ نبياً يُبعَث من العرب، فكان يرجو أن يكونه. قال: فلمّا بُعِث النبي ﷺ قيل له: هذا الذي كنت تستريث وتقول فيه، فحسده عدو الله وقال: إنما كنت أرجو أن أكونَه، فأنزل الله فيه عزّ وجلّ، «وأتل عليهم نبأ الذي أتيناه آياتنا فانسلخ منها»(*)[٣].

ورغم قلّة معلوماتنا عن الرسول قبل البعثة إلّا أنه يوجد في المصادر الاسلامية ما يُرجّح مروره بطور مارس فيه عبادة قومه وطور خرج فيه عن ذلك لممارسة الحنيفية وأضحى بذلك قريباً من الدائرة التي ذكرنا بعض ممثّليها. والاشارة للطور الأول تأتي في كتاب الأصنام للكلبي الذي يقول في معرض حديثه عن الصنم المُسمّى «عبد العُزّى»: «. . . وكانت أعظم الأصنام عند قريش. وكانوا يزورونها ويُهْدُون لها ويتقرّبون عندها بالذبح. وقد بلغنا أنّ رسول الله ﷺ ذكرها يوماً، فقال: لقد أهديْتُ للعُزّى شاةً عفراء، وأنا على دين قومي»[٤].

ورغم معرفتنا الضئيلة التي تنقصها الدقّة للواقع الفكري والعقيدي للعرب قبل الاسلام فإنّنا نعثر على ما يشير إلى واقع برزت فيه عناصر الخلخلة الفكرية والشكّ الديني، وهي عناصر ساعدت في التمهيد لظهور الاسلام. وعندما نقرأ عن الدين عند العرب القدماء كثيراً ما تتخلّف في أذهاننا صُوَر تبسيطية مؤداها أنّ العرب كانوا يعبدون الأوثان (ومن هنا وصف ديانتهم بأنها وثنيّة)، إلّا أنّ واقع الأمر أنّ العرب كانوا أحصف من ذلك وكان الوثن بالنسبة إليهم بمثابة رمز له قيمة رمزية وطقسية فقط، وهذا واضح

(*) اختلف المُفسّرون فيمن تعني هذه الآية. ذهب البعض إلى أنّها تعني رجلاً من بني اسرائيل اسمه بلعم بن ابر وذهب آخرون إلى أنّها تعني أمية بن أبي الصلت. انظر: تفسير الطبري، القاهرة: ١٩٥٤ ـ ج ٩، صفحات ١١٩ ـ ١٢٣.

جدّاً في الآية (٢) من سورة **الزمر** «والذين اتخذوا من دُونه أولياءَ ما نعْبُـدهُم إلّا ليقرّبُـونا إلى الله زُلْفَى»(*). ويتضـح من هذا أنّ الـوثن في الوعي الـديني للعربي كـان وسيلة دنيا تتوسّط ما بين وجوده ووجود أعلى تُعبّر عنه كلمة «الله». وهكذا فـإنّ تصوّرات الاسـلام كانت انقلاباً على تصوّرات العرب بمعنى استبعاد الرمز الوثني كـوسيط بين الانسـان والله وإحلاله بوساطة النبي وليس بمعنى إدخال تصوّر جديد هو فكرة الله أو فكرة التـوحيد في الـذهن العربي. إلّا أنّ منهج الملاحـظة العلمية في مـا يتّصل بـالعـلاقـة بـين «الجـديـد» و«القديم» يكشف لنا عن مظهر آخر من مظاهـر التعقيد وهـو أنّ الجديـد لا ينفي القديم نفياً مطلقاً وإنّما يستدمج بعض عناصره ويدخلها في نظامه، ونمثّل لذلك باستمرار تقديس الحجر الأسود في الاسلام(**).

ونجد في القرآن مـا يُشير إلى أنّ مُعتقـدات العرب الـدينية قـامت على تعـايش بين نظرة توحيدية من جهة، وبين نظرة تعدّدية من جهة أخرى (وهو أمـر شبيه بـالوضـع في الديانة الهندوسية)، وهذه النظرة التعدّدية تعكسها الآية (٥) من سورة **ص** «اجعـل الآلهة إلهاً واحداً، إنّ هذا لشيء عُجَابٌ». ويبدو أنّ التعدّدية العربيـة كانت قـائمة عـلى مفهوم آلهة أصغر هي ما أشار إليه العرب بـاسم «الملائكة» واعتبروهـا كائنـات صادرة عن الله وتـربطه بهم صلة أبـوّة «ويجعلون لله البنت» (سورة النحـل: ٥٧). وهـو مفهـوم لم يكن يختلف في جوهره عن مفهوم بعض المدارس اليهودية والمسيحية، وقد كان القرشيـون على

(*) هكذا في المصحف العثماني، وفي قراءة أُبَيّ «مانعبدكم»، أمّا في قراءة عبد الله فنجدها «قـالوا مـا نعبُدُهم». انظر تفسير الطّبري، القاهرة: ١٩٥٤، ج ٢٣، ص ١٩١.

(**) يبدو أنّ مكانة الحجر الأسود في شعائر الحج أمـر استوقف بعض المسلمـين. فعمر بن الخطّاب مثلاً تُنسب اليـه الكلمة المأثورة: «إنّي لأعلم أنّـك حجـرٌ لا تضرُّ، ولا تنفَـعُ، ولـولا أنّي رأيت رسـول الله يُقبّلك لما قبّلتك». كما يبدو أنّ القرامطة، أو على أقلّ تقدير فرع من القـرامطة، قـد رأوا في الحجّ طقسـاً وثنياً يجب محاربته. كما يبرز من سيرة أبي سعيد الجنابي الذي يقول عنه أحـد المؤرّخين: «كـان فيلسوفـاً ملك البحرين واليمامة والاحساء وادّعى فيها انه المهدي القائم بدين الله... ودخـل مكة وقتـل الناس في المسجـد الحرام ومنع الناس من الحجّ واقتلع الركن أي الحجر الأسود وراح به إلى الاحساء وقال في ذلك شعراً:

ولـو كـان هـذا الـبـيـت لـلـه ربّـنـا ... لصبّ عـلينـا الـنـار من فـوقنـا صبّـا

لأنـنـا حـجـجـنـا حـجّـة جـاهـلـيـة ... مجـلّلة لم نُـبـق شرقـاً ولا غـربـا

وانـا تـركـنـا بـين زمـزم والـصـفـا ... جـنـائـز لا تـبـغـى سـوى ربهـا ربّـا

(الحمادي، **كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة**، القاهرة: ١٩٣٩، ص ٢٠).

ونجد في أقوال بعض الصوفية وكتاباتهم عدم احتفال بالكعبة ونـأخذ مثـالاً على ذلـك ما كتبـه محي الدين بن عـربي «... ولما جعل الله تعالى قلب عبده بيتاً كريماً وحرماً عظيماً وذكر أنّه وسعه حين لم يسعه سماء ولا أرض علمنا قطعاً أنّ قلب المؤمن أشرف من هذا البيت...» **الفتوحات المكية**، بيروت: بدون تاريخ، ج ١، ص ٦٦٦.

علم بذلك وحاجّوا بـه الرسـول كما يخبرنا الـطبري في معرض تفسـيره للآيـة «إن الذين سبقت لهم منّا الحسنى أولئك عنها مبعدون» (سورة **الأنبياء**: ١٠١):

حدّثنا ابن حميـد، قال: حـدّثنا سلمـة عن ابن اسحق، قال: «جلس رسـول الله ﷺ، فيما بلغني، يوماً مع الوليد بن المُغـيرة، فجاء النضر بن الحـارث، حتّى جلس معه، وفي المجلس غير واحد من رجـال قريش، فتكلّم رسـول الله ﷺ، فعرض لـه النضر بن الحارث، وكلّمه رسول الله ﷺ حتى أفحمه، ثمّ تلا عليه وعليهم [إنكم وما تعبدون من دون الله حَصَب جهنّم، أنتم لهـا واردون، لو كـان هؤلاء آلهة مـا وردُوهـا، وكـلّ فيهـا خالدون]. . . إلى قوله (وهم فيها لا يسمعون)، ثمّ قام رسول الله ﷺ، وأقبـل عبدالله ابن الزِّبَعْرَيَ بن قيس بن عدى السهمي، حتّى جلس، فقال: الوليد بن المغـيرة لعبدالله ابن الزبعري، والله ما قام النضر بن الحارث لابن عبدالمطلب آنفاً، وما قعد، وقـد زعم أنّا وما نعبد من آلهتنا هذه حَصَب جهنم، فقال عبدالله بن الزِّبَعْري: أما والله لو وجدته لخصمته، فسلوا محمداً: أَكُلّ مَن عُبِد من دون الله في جهنّم مـع من عبَده؟ فنحن نعبـد الملائكة، واليهود تعبد عُزَيرا، والنصارى تعبد المسيح عيسى بن مريم. . .»[٥].

ولقد أحسّ القرشيون بأنّ البون بين تصوّراتهم عن الإله وبين ما دعا إليه الـرسول لم يكن شاسعاً بالقدر الذي يستحيل معه تقريب الشقة، وهو مشروع يبـدو أنه كـان قاب قـوسين أو أدنى من التحقّق في فـترة من فترات الـدعـوة، كـما يشير القـرآن: «ولـولا أن ثبّتناك، لقد كدتَ تَرْكَنُ إليهم شيئاً قليلاً» (سورة **الاسراء**: ٧٤). وأبرز ما يوضـح ذلك قصّة الغرانيق:

حدّثنا ابن حميد، قال: حدّثنا سلمـة، عن ابن اسحق، عن يزيـد بن زيّاد المـدني عن محمد بن كعب القُرَظيّ قال: «لمّا رأى رسول الله ﷺ تولّي قومه عنـه، وشقّ عليه مـا يرى من مباعدتهم ما جاءهم به من عند الله، تمنّى في نفسه أن يأتيه من الله ما يُقارب به بينه وبين قومه، وكان يسرُّه، مع حبّه وحرصه عليهم أن يلين له بعض مـا غلظ عليه من أمرهم، حين حـدّث بذلـك نفسه، وتمنّى وأحبّـه، فأنـزل الله (أفرأيْتُم الـلاّتَ والعُزَّى، ومَنَاة الثالثة الأخرى) ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يُحدّث به نفسـه، ويتمنّى أن يأتي به قومه: **تلك الغرانيق العُلى، وإن شفاعتهن تُـرْتَضى**، فلمّا سمعت قريش ذلـك فرحـوا وسرّهم، وأعجبهم ما ذكر به آلهتهم، فأصاخوا له، والمؤمنون مُصدّقون نبيّهم فيما جاءهم به عن ربهم، ولا يتهمّونه علىْ خلط ولا وهم ولا زلل، فلمّا انتهى إلى السجدة منها وختَمَ السورة، سجد فيها، فسجد المسلمون بسجود نبيّهم، تصديقاً لما جاء به، وإتباعاً لأمره،

وسجد من في المسجد من المشركين من قريش وغيرهم، لَمّا سمعوا من ذكر آلهتهم، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا كافر إلّا سجد. . . وخرجت قريشٌ وقد سرّهم ما سمعوا من ذكر آلهتهم، يقولون: قد ذكر محمد آلهتنا بأحسن الذكر، وقد زعم فيما يتلو أنها الغرانيق العُلَى، وأنّ شفاعتهنّ ترتضى، وبلغت السجدة مَن بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله ﷺ، وقيل: أسلمت قريش، فنهضت منهم رجال، وتخلّفَ آخرون. وأتى جبرائيل النبي ﷺ، فقال: يا محمد ماذا صنعت؟ لقد تلوْت على الناس ما لم آتك به عن الله، وقلت ما لم يُقَل لك، فحزن رسول الله ﷺ عند ذلك، وخاف من الله خوفاً كبيراً، فأنزل الله تبارك وتعالى عليه (وكان به رحيماً) يعزّيه يخفّض عليه الأمر، ويخبره أنه لم يكن قبله رسول ولا نبي تمنى كما تمنى، ولا أحبّ كما أحبّ، إلّا والشيطان قد ألقى في أمنيته، كما ألقى على لسانه ﷺ، فنسخ الله ما ألقى الشيطان، وأحكم آياته. . .»(*)(٦).

لقد كان العرب يعتزّون بمعتقداتهم ولم يساورهم أدنى إحساس بأنها في رتبة أقلّ من معتقدات باقي الشعوب وهذا شعور شائع ومألوف في كل الثقافات. وتجلّى هذا في موقفهم من الاسلام والأديان التوحيدية التي ينتسب إليها الاسلام: «وقال الذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه» (سورة سبأ: ٣١). ويبدو أنّ تاريخ الوعي الديني للعرب لم يخل من نزعة انتظارية لبشارة مُتوَقّعة كما نجد في الكثير من الأديان السامية، وهو أمر عادة ما يُعبّر عن نفسه من خلال الاعتقاد بظهور مُخَلّص يتمّ على يديه خلاص الأمّة المُحدّدة. وربما تكون هذه النزعة الانتظارية قد تَسرّبت للعرب بتأثير اليهود الذين عاشوا بين ظهرانيهم لمئات من السنين. وعندما جاء محمد بدعوته لم يقتنع القرشيون بأنه المُخَلّص الذي كانوا ينتظرون كما تشير الآية (٤٢) من سورة **فاطر**:

(*) نلاحظ في رواية هذه القصة خاصّية نجدها في الكثير من القصص الدينية وهي تداخل «التاريخي» و«اللاتاريخي» فهناك حدث تاريخي محدّد تحكيه القصة ويشترك فيه المجتمع القرشي، بل ويسمع به المسلمون في الحبشة ويتأثرون به، أي أنّنا بإزاء حدث أصبح جزءاً من تجربة الجماعة وتاريخها ومن الممكن أن يحكيه الكثيرون من الأفراد الذين عاشوه، كلّ من زاويته. إلّا أنّ القصة لا تلبث تنتقل من هذا الحيز العام لحيز في غاية الخصوصية وتحكي عن الحوار بين الرسول و(جبريل). وهو أمر يخرج بالقصة من حيز التجربة الجماعية التي من الممكن أن يرويها أكثر من مشارك أو مشاهد لحيّز خاص بالرسول فقط، إذ إنّ التجربة أضحت تجربته هو فقط وهو الجهة الوحيدة ذات الموثوقيّة التي من الممكن الرجوع إليها في ما يخصّ هذه التجربة. إلّا أنّ دراسة تاريخ جمع أقوال الرسول تكشف لنا أنّ الرواة قد نسبوا له الكثير، وكثيراً ما سمحوا لخيالهم بنسج ما شاءوا من أحداث وتفاصيل مما يستوجب أخذ ما يُنْسَب للرسول من أحاديث وحكايات بقدر كبير من التحفّظ.

«وأقسموا بالله جَهْدَ أيمانهم، لئن جاءهم نذير ليكونُنَّ أهدى من إحدى الأمم، فلمّا جاءهم نذيرٌ ما زادهم إلاّ نُفورا».

ولقد رأى العرب القرآن الذي أتاهم به الرسول عملاً بشرياً وعبّروا عن هذا الموقف تعبيراً صريحاً نقلته الآية (٥) من سورة **الفرقان**: «وقالوا أساطير الأوّلين اكتتبها فهي تُملى عليه بُكرةً وأصيلا». لقد رأى القرشيون في آيات القرآن عملاً يعكس معرفة لم تكن غريبة عليهم وهي المعرفة اليهودية والنصرانية وذهبوا إلى أنّ القرآن هو عمل الرسول بالتعاون مع آخرين «وقال الذين كفروا إن هذا إلاّ إفكٌ افتراه وأعانه عليه قومٌ آخرون» (سورة **الفرقان**: ٤). ومخالطة القرشيين اليومية للرسول جعلتهم يثيرون هذه المسألة بشأن علاقة الرسول بأفراد معيّنين كما يحكي لنا الطبري في معرض تفسيره للآية (١٠٣) من سورة **النحل**:

حدّثني أحمد بن محمد الطُّوسي، قال: حدّثنا أبو عاصم، قال: حدّثنا ابراهيم بن طهمان، عن مسلم بن عبدالله الملائي، عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: «كان رسول الله ﷺ يُعلِّم قَيْناً(*) بمكّة، وكان أعجمي اللسان، وكان اسمه بَلْعام، فكان المشركون يَرون رسول الله ﷺ حين يدخل عليه، وحين يخرج من عنده، فقالوا: إنّما يُعلّمه بَلْعام، فأنزل الله تعالى ذكره: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنّما يُعَلِّمُهُ بشر، لسان الذي يلحِدُونَ إليه أعجميٌّ، وهذا لسانٌ عربي مبين»[٧].

وموقف القرشيين هذا انسجم مع نظرتهم للوحي: «بل قالوا أضغاثُ أحلام، بل افتراه، بل هو شاعر، فليأتنا بآية كما أرسل الأوّلون» (سورة **الأنبياء**: ٥). فحديث الرسول عن الوحي اندرج عندهم تحت عالم الأحلام وما تصنعه من أهاويل الرؤيا التي يراها الانسان في نومه، وذهب آخرون إلى أن عالم القرآن عالم يتركّب من عناصر صدرت عن خيال الرسول وتفتّقت عن قريحة الخلق عنده («بل افتراه») كما ذهب آخرون إلى أنه شاعر والشاعر عندهم شخص فَذٌ مُتَوَهِّج العقل والخيال يرى ما لا يرى الآخرون ويلقي باللغة شواظاً تُلْهب الآخرين وتشحَذُ حسّهم. إنّ ما ذهب إليه القرشيون عَكَسَ في واقع الأمر تلمُّساً مُتسائلاً وجادّاً لما كانوا بإزائه وما اقترحوه وقَعَ في إطار تفسير الظاهرة في حدود سياقها الذاتي، أي تفسير نبوّة محمد في سياق شخصية محمد. إلاّ أنّ إدراكهم دَلّهم على أمر آخر وهو ضرورة توافر دلائل موضوعية وخارجية تسند السياق الذاتي وهذا هو

(*) القَيْن: العبد.

منشأ مطالبتهم للرسول بآيات أو كرامات يسند بها نبوّته «فليأتنا بآية كما أرسل الأولون». وصياغة السؤال كما ينقله القرآن عنهم تدلّ على معرفتهم بالثقافة الدينية للشعوب المحيطة بهم، التي سمعوا عن أنبيائها وما نُسِبَ إليهم من معجزات.

ولقد كان تحدّي القرشيين للرسول ليأت من المعجزات بما يدلّ على صدق دعوته موضوع سجال مستمرّ بينهم وبينه: «وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجُر لنا من الأرض ينبوعاً * أو تكون لك جَنَّةٌ من نخيل وعِنَب، فتُفَجِّر الأنهار خلالها تفجيرا * أو تسقط السماء كما زعمت علينا كِسْفاً * أو تأتي بالله والملائكة قبيلا * أو يكون لك بيت من زخرف، «أو» ترقى في السماء، ولن نؤمن لرقيّك حتى تنزل علينا كتاباً نَقرؤه، قل: سبحان ربّي، هل كنتُ إلّا بَشراً رسولا» (سورة الاسراء: ٩٠ ـ ٩٣). ولقد وصل هذا التحدّي ذروته بطلبهم إنزال العقاب الإلهي عليهم «وإذ قالوا أللّهم إن كان هذا هو الحقّ من عِنْدك فامطر علينا حجارةً من السماء أو إئتنا بعذاب أليم» (سورة الأنفال: ٣٢) وأمر طلب المعجزات هذا أمر مفهوم جداً في ظلّ الواقع الديني الذي ظهر في الاسلام، ولهذا فليس من المستغرب أن تلحّ قريش عليه. وفي الواقع فإنّ بنية العقل الاسلامي نفسه لا تنكر هذا فالقصص التي يرويها القرآن عن الأنبياء حافلة بالمعجزات، ولعلّ هذا هو السبب الذي جعل السيرة تحمل في ما بعد عناصر معجزات لا توجد أيّ إشارة لها في القرآن، وربّما يكون ذلك بتأثير احتكاك المسلمين بمعتنقي الديانات الأخرى مما جعلهم يحسبون أن نسبة مختلف ضروب الكرامات للرسول ستُعلي من شأن الاسلام وتُفحم المُتَقَوِّلين من أصحاب المعتقدات الأخرى. ففي حفر الخندق تشتدّ صخرة عظيمة على المسلمين فيشتكون إلى الرسول فيدعو بإناء من ماء فيتفل عليه ويدعو ثمّ ينضح الماء على الصخرة فتعود كالكثيب لا ترد فأساً ولا مِسحاة[٨]. وفي أثناء حفر الخندق أيضاً تبعث امرأة طفلتها بحفنة من تمر ليتغذى به زوجها وأخوها وعندما تمرّ البنت بالرسول يسألها عمّا معها ويأخذ منها حفنة التمر ويدحوه على ثوب حتّى يتبدّد ثم يجتمع كلّ أهل الخندق فيأكلون منه والتمر لا يفتأ يزيد[٩]. وعند فتح مكّة يطوف الرسول حول البيت وأصنامه مشدودة بالرصاص، فيشير إليها بقضيب في يده، فما يشير إلى صنم منها في وجهه إلّا وقع لقفاه، ولا أشار لقفاه إلّا وقع لوجهه[١٠]. وفي عام الفتح يسرّ فضالة بن عمير الليثي نيّة قتل الرسول فيعرف الرسول ما تحدثه به نفسه فيضع يده على صدره فيسكن قلبه، ويقع بفضالة حينها تحوّل كامل وفي طريق رجوعه إلى أهله يمرّ بامرأة كان يتحدث إليها فتدعوه المرأة لنفسها قائلة: هَلُمَّ إلى الحديث، فيرفض رفضاً باتاً[١١]. وتضلّ ناقة الرسول فيخرج أصحابه في طلبها، فيقول رجل في رحل أحد أصحابه «أليس محمد يزعم أنه نبي

ويخبركم عن خبر السماء وهو لا يدري أين ناقته» ويقول الرسول «إنّ رجلاً قال هذا محمد يخبركم أنه نبي ويزعم أنه يخبركم بأمر السماء وهو لا يدري أين ناقته، وإني الله أعلم ما علّمني الله، وقد دلّني الله عليها، وهي في هذا الوادي في شِعْب كذا وكذا قد حبستها شجرة بزمامها، فانطلقوا حتّى تأتوني بها»، فينطلق أصحابه ويجيئون[١٢]. وهذا هو عامر ابن الطفيل يقدم على الرسول يريد الغدر به فلا يتحقّق له ما يريد وعندما يفارق الرسول يبعث الله الطاعون في عنقه فيموت[١٣]، وآخر يرسل عليه وعلى جمله صاعقة فتحرقهما[١٤]. والأمثلة على ذلك، في المصادر الاسلامية، كثيرة.

وبإزاء تأكيد القرشيين على المعجزات أكّد القرآن على بشريّة الرسول وعلى أنّ الفرق الوحيد بينه وبين الآخرين يكمن في مسألة الوحي: «قل سبحان ربي هل كنت إلّا بشراً ورسولاً» (سورة **الاسراء**: ٩٣)، «قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إلهكم إله واحد» (سورة **الكهف**: ١١٠)، «قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحي إليّ إنما إلهكم إلهٌ واحد» (سورة **فصلت**: ٤١). ولكن، هل يعطي الوحي حقيقة نهائية تتحدّد على ضوئها الصحة المطلقة أو الخطأ المطلق لمعتقدات البشر؟ لقد أوحت الآية (٩) من سورة **الأحقاف** للقرشيين بأنّ ما يعطيه الوحي معلق «قل: ما كنت بِدْعاً من الرُّسُل وما أدري ما يُفعل بي ولا بكم إن أتبع إلّا ما يُوحى إليّ، وما أنا إلّا نذيرٌ مبين». وهكذا برزت أمام القرشيين، وبمنطق الفكر الديني، مشكلة المبرّر الذي يجعل اتباع الرسول أمراً واجباً، ولقد لخّصها الطبري على لسانهم كالآتي: «فعلام نتبعك إذن وأنت لا تدري إلى أي حال تصير غداً في القيامة: إلى خفض ودعة، أم إلى شدّة وعذاب، وإنّما اتّباعنا إياك إن اتّبعناك، وتصديقنا بما تدعونا إليه، رغبة ففي نعمة وكرامة نصيبها، أو رهبة من عقوبة وعذاب نهرب منه»[١٥]. وهكذا طرح مدلول هذه الآية إشكالية حادّة أمام الاسلام في علاقته بمعارضيه الفكريين. وتخبرنا كتب التفسير أنّ الاسلام تجاوز هذه الاشكالية بنسخ هذه الآية فجاءت الآيتان (١) و(٢) من سورة **الفتح**: «إنّا فتحنا لك فتحاً مبيناً * ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر ويتمّ نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما». إلّا أنّ مدلول هذه الآية يقتصر على الرسول فقط ولا يشمل من آمنوا برسالته، وهكذا قال له رجال منهم: هنيئاً لك يا نبيّ الله، قد علمنا ما يُفعل بك، فماذا يُفعل بنا؟[١٦] وأعقب ذلك مجيء الآية (٤٧) من سورة **الأحزاب**: «وبشر المؤمنين بأنّ لهم من الله فضلاً كبيراً»، والآيتان (٥) و(٦) من سورة **الفتح**: «ليدخل المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ويُكفّر عنهم سيئاتهم وكان ذلك عند الله فوزاً عظيماً * ويعذّب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظنّ السّوء عليهم دائرة

السّوء وغضب الله عليهم ولعنهم وأعدّ لهم جهنّم وساءت مصيراً». وهكذا قرّر القرآن ماذا سيُفعل بالرسول وماذا سيُفعل بالمؤمنين[١٧]. هذا فيما يتّصل بعلاقة الانسان بالله وطبيعة القرآن والنبوة المحمدية. إلّا أنّ المعارضة القرشية انصبّت أيضاً على مسائل تدخل في محتوى الدعوة الجديدة، وفي مقدّمتها مسألة البعث. فالعقل العربي لم يقبل فكرة بعث الانسان وعودته إلى الحياة بعد أن تأكله الأرض ويصبح رفاتاً وعظاماً «إذا مِتْنا وكنّا تراباً ذلك رجع بعيد» (سورة ق: ٣). لقد بنى القرشيون موقفهم هذا على أساس ملاحظتهم الموضوعية لتحلّل أجساد البشر بعد دفنها وضياعها التامّ بعد تقادم العهود عليها إذ تصبح جزءاً من بيئتها الطبيعية وهذا الرفض لفكرة البعث تجسّده القصّة التالية التي يوردها الطبري تجسيداً دراميا موحياً:

ذُكِرَ لنا أنّ أُبَيّ بن خلف، أتى رسول الله ﷺ بعظم حائل ففتّه، ثم ذرّاه في الريح، ثم قال: يا محمد من يحيي هذا وهو رميم، قال: الله يحييه، ثم يميته، ثم يُدخلك النار، قال: فقتله رسول الله ﷺ يوم أحد[١٨]. وعلى أساس ملاحظتهم الموضوعية هذه وما يدلّهم عليه حسّ التجريب رفضوا مسألة الاسراء: ... ذُكر «لنا أنّ نبيّ الله ﷺ قال: حُمِلْتُ على دابةٍ يقال لها البُراق، فوق الحمار ودون البغل، يضع حافره عند منتهى طرفه، فحدث نبي الله بذلك أهل مكة، فكذب به المشركون، وأنكروه وقالوا: يا محمد، تخبرنا أنك أتيت بيت المقدس، وأقبلت من ليلتك، ثم أصبحت عندنا بمكة، فما كنت تجيئنا به وتأتي به قبل هذا اليوم مع هذا...»[١٩].

وعلى أساس المعرفة المستمدة من الملاحظة الموضوعية هذه جادل القرشيون الرسول بشأن شجرة الزقوم التي يرد ذكرها في القرآن باعتبارها شجرة في جهنّم. لم يقبل عقل القرشيين ذلك وكانت حجتهم: كيف ينبت الشجر في النار، والنار تُحرق الشجر؟ وكان ردّ القرآن على حجّتهم: «إنّا جعلناها فتنة للظالمين * إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم * طلعها كأنّه رؤوس الشياطين * فإنّهم لآكلون منها فمالئون منها البطون» (سورة **الصافات**: ٦٣ - ٦٦). والجدال القرشي لم يكن جدالاً ساذجاً وكان من الحذق بحيث استعمل بعض الأدوات التصوّرية للدين الجديد، فقال القرشيون طالما أنّ إرادة الله محيطة ونافذة فإنّه كان سينقذنا ويخلّصنا من شركنا «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشْرَكْنَا ولا آباؤنا» (سورة **الأنعام**: ١٤٨). وهكذا أدخل القرشيون موقفهم من الدين الجديد في صلب مسألة أساسية من المسائل التصوّرية للاسلام وهي مسألة تخيير الانسان وتسييره بإزاء الارادة الإلّهية وهو أمر نجد القرآن يقرّر بصدده تارة تخيير الانسان «لمن شاء

منكم أن يستقيم» (سورة التكوير: ٢٨)، وتارة تسييره «وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله ربّ العالمين» (سورة التكوير: ٢٩). ويبدو أنّ القرشيين أثاروا مسألة أهل الخطايا من المسلمين الذين سيذهبون إلى النار وكيف أنّ وضعهم هذا سينقض مزيّتهم كمسلمين وكان ردّ القرآن عليهم هو الآية (٢) من سورة الحجر: «ربّما يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين»، التي يفسّرها الطبري اعتماداً على الخروج من الزمن التاريخي لزمن ديني:

. . . قال: بلغنا أنّه إذا كان يوم القيامة، واجتمع أهل النار في النار، ومعهم من شاء الله من أهل القبلة، قال الكفّار لمن في النار من أهل القبلة: ألستم مسلمين؟ قالوا: بلى، قالوا: فما أغنى عنكم إسلامكم، وقد صرتم معنا في النار؟ قالوا: كانت لنا ذنوب فأُخذنا بها، فسمع الله ما قالوا، فأمر بكلّ من كان من أهل القبلة في النار فأخرجوا، فقال مَن في النار من الكفّار: يا ليتنا كنّا مسلمين. . .[٢٠].

ولقد نشأ في ظلّ هذه المواجهة بين القرشيين والرسول جوّ نفسي معيّن اتّصل بالحجج التي ساقها القرشيون وبالحجج التي ساقها القرآن وإنذاره لهم بالعذاب الأليم. وفي ظلّ هذا الجوّ النفسي اكتسبت الظواهر الطبيعية بعداً غيبياً وأضحت أداة من أدوات الصراع، فعندما يقع القحط والضراء يرى المسلمون فيه إشارة إلى غضب الله على معارضيه وعندما يعمّ المطر والرخاء يستبشر القرشيون ويمتلئون ثقة بآلهتهم، وهذا الوضع تعكسه الآية (٢١) من سورة يونس: «وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضرّاء مستهم إذا لهم مكر في آياتنا، قل الله أسرع مكراً، إنّ رسلنا يكتبون ما تمكرون».

إن القراءة العلمية لتاريخ الصراع بين الديانة العربية القديمة والاسلام تبرز لنا ضراوة هذا الصراع وجدّيته. فالعرب كان لهم نظامهم العقيدي وشعائرهم الدينية، وهي مسائل كانت تتعلّق بها مشاعرهم تعلقاً جاداً كما هو الحال في كلّ المجتمعات. وكما يحدث في كلّ المجتمعات، فمن الطبيعي أن تنشأ معارضة قوية لأيّة دعوة تنادي باطراح القديم ونبذه، وخاصّة إن كانت هذه الدعوة تتعلق بالمعتقد الديني، إذ إنّه توجد دائماً وشيجة وجدانية وثيقة بين المعتقدات الدينية وإحساس الجماعة، أي جماعة، بهويّتها الثقافية. إنّ المعارضة القرشية للاسلام على مستوى العقيدة لا بدّ من أن تؤخذ في هذا السياق العام للصراع بين القديم والجديد، إذ إنّ ردّ الفعل القرشي ردّ فعل طبيعي لا ينطوي على أية مفارقة شاذّة لأنماط السلوك المتوقّعة عند وقوع اختلافات عقيدية وفكرية.

ولقد تعامل القرشيون مع معتقداتهم الدينية بجدّية وأرادوا من المسلمين أن

يتعاملوا مع هذه المعتقدات، بصرف النظر عن رأيهم فيها، بجدّية إذ إنّ سبّ المسلمين لآلهتهم وتعريضهم بها كان يسيء لمشاعرهم خاصّة أنّهم لم يسلبوا المسلمين حقّهم في الدعوة إلى دينهم. ولقد أدى هذا إلى دخول القرشيين في مواجهة حاسمة مع الرسول إذ قالوا له: «يا محمد لتنتهينّ عن سبّ آلهتنا أو لنهجونّ ربّك»[٢١]. وعقب ذلك جاءت آية عكست موقفاً مختلفاً: «ولا تَسُبُّوا الذين يَدعُون من دون الله فَيَسُبُّوا الله عَدْواً بغير علم» (سورة **الأنعام**: ١٠٨). وينقل الطبري الآتي في معرض حديثه عن هذه الآية:

لما حضر أبا طالب الموتُ، قالت قريش: انطلقوا بنا، فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهي عنّا ابن أخيه، فإنّا نستحي أن نقتله بعد موته، فتقول العرب: كان يمنعه فلمّا مات قتلوه، فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث وأمية وأبيّ ابنا خلف وعقبة بن أبي معيط، وعمرو بن العاص، والأسود بن البختري، وبعثوا رجلاً منهم يقال له المطلب: قالوا: استأذن على أبي طالب، فأتى أبا طالب فقال: هؤلاء مشيخة قومك، يريدون الدخول عليك، فأذن لهم، فدخلوا عليه، فقالوا: يا أبا طالب، أنت كبيرنا وسيّدنا، وأنّ محمداً قد آذانا وآذى آلهتنا، فنحبّ أن تدعوه، فتنهاه عن ذكر آلهتنا، ولْنَدَعْه وإلهه، فدعاه، فجاء النبي ﷺ، فقال له أبو طالب: هؤلاء قومك وبنو عمّك: قال رسول الله ﷺ: ما تريدون؟ قالوا: نريد أن تدعنا وآلهتنا وندعَك وإلهك، قال له أبو طالب، قد أنصفك قومك، فأقبل منهم، فقال النبي ﷺ: أرأيتم إن أعطيتم هذا هل أنتم مُعْطِيّ كلمة إن تكلمتم بها ملكتم العرب ودانتْ لكم بها العَجَم بالخراج؟ قال أبو جهل: نعم وأبيك لنعطينكها وعشر أمثالها، فما هي؟ قال، قولوا: لا إله إلّا الله، فأبوا واشمأزّوا. قال أبو طالب: يا ابن أخي قل غيرها، فإنّ قومك قد فزعوا منها، قال: يا عَمّ ما أنا بالذي أقولُ غيرها حتى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي، ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلتُ غيرها، إرادة أن يؤيسهم، فغضبوا وقالوا: لتكفّنّ عن شتمك آلهتنا، أو لنشتمنّك ولنشتمنّ من يأمرك، فذلك قوله (فَيَسُبُّوا الله عَدْوا بغير عِلْم)[٢٢].

هذه المعارضة لم تكن مشروعة في نظر الاسلام ولم تكن مشروعة في نظر المصادر التاريخية الاسلامية، ولذا فلا عجب أن ترسم المصادر الاسلامية صورة منكرة لرموز هذه المعارضة. وتصل المصادر الاسلامية أحياناً درجة فيها ما فيها من الغلو في تجرّدها من التعاطف الانساني بإزاء هؤلاء المعارضين كما تكشف لنا القطعة التالية من تفسير الطبري:

... قال محمد بن اسحق، فحدثني يزيد بن رومان، عن عروة بن الزبير، أو غيره من العلماء: إن جبرائيل أتى رسول الله ﷺ وهم يطوفون بالبيت، فقام وقام رسول

الله ﷺ إلى جنبه، فمرّ الأسود بن المطلب، فرمى في وجهه بورقة خضراء، فعَمي. ومرّ به الأسود بن عبد يغوث، فأشار إلى بطنه، فاسْتَسْقى(*) بطنه، فمات منه حَبَناً.(**) ومرّ به الوليد بن المغيرة فأشار إلى أثر جرح بأسفل كعب رجله، كان أصابه قبل ذلك بسنتين... فانتقض به، فقتله، ومرّ به العاص بن وائل السهمي، فأشار إلى أخمص رجله، فخرج على حمار له يريد الطائف، فوقصَ(***) على شِبْرقة(****)، فدخل في أخمص رجله منها شوكة، فقتلته(٢٣). وهكذا نجد أنّ هؤلاء المعارضين لا يتمتّعون بمثقال ذرّة من المصداقية الدينية أو الفكرية في نظر المصادر الاسلامية، وهذا أمر لا ينسجم مع الملاحظة العلمية لطبائع البشر، فهناك من المعارضين من حرّكهم حرصهم على ما بين أيديهم، وهناك من نفروا من الجديد واستمسكوا بقديمهم ولكن هناك أيضاً من اعتقدوا بصحّة ما هم عليه ورفضوا الاسلام لعدم اقتناعهم به ولعلّ أفضل نموذج على ذلك أبي عامر بن صيفي، وهو من أشراف الأوس وكان يتمتّع بنزوع ديني قوي إذ يقول ابن اسحق عنه أنّه «كان قد ترهَّب في الجاهلية، ولَبِس المُسُوح، وكان يقال له الراهب». ويستطرد ابن اسحق فيحكي الآتي عنه:

وأمّا أبو عامر فأبى إلّا الكفر والفراق لقومه، حين اجتمعوا على الاسلام، فخرج منهم إلى مكة ببضعة عشر رجلاً مفارقاً للاسلام ولرسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ... «لا تقولوا الراهب ولكن قولوا الفاسق». قال ابن اسحق: وحدّثني جعفر بن عبدالله بن أبي الحكم، وكان قد أدرك وسمع، وكان راوية، أنّ أبا عامر أتى رسول الله ﷺ ـ حين قدم المدينة ـ قبل أن يخرج إلى مكة، فقال: ما هذا الدين الذي جئت به؟ فقال «جئتُ بالحنيفية دين ابراهيم». قال: بلى، إنّك أدخلتَ، يا محمد في الحنيفية ما ليس منها، قال «ما فعلتُ ولكني جئتُ بها بيضاء نقيةً». قال: الكاذب أماته الله طريداً غريباً وحيداً، يعرّض برسول الله ﷺ، أي: إنّك ما جئت بها كذلك، قال رسول الله ﷺ «أجل فمن كَذَبَ فَفَعَلَ الله تعالى ذلك به». فكان هو ذلك عدوّ الله: خرج إلى مكّة، فلمّا افتتح رسول الله ﷺ مكّة خرج إلى الطائف، فلمّا أسلم أهل الطائف لحق بالشأم، فمات بها طريداً غريباً وحيداً(٢٤).

(*) من الاستسقاء وهو تجمّع سوائل مَصْليّة في تجويف أو أكثر من تجاويف الجسد أو في خلاياه.

(**) حَبِن، حَبَناً، عظم بطنه وورم.

(***) وقَصَ: وقع.

(****) الشِّبْرقة: الحَسَك، نبات شائك.

ويتّضح مما أورده ابن اسحق أن أبا عامر بن صيفي قد اختار أن يتمسك بمعتقداته ويهاجر ليمارسها بحرّية، إلاّ أن هذا أمر لم يتوافر لكلّ المعارضين. وبعد هجرة الرسول للمدينة وشروعه في إرساء اللبنات الأولى لدولته اتّخذت المعارضة شكلاً معقداً وهو ما عُرف «بالنفاق»، أي إظهار الاسلام والقبول اللفظي به وإبطان غير ذلك، أو عدم المناوأة الصريحة للدين الجديد في ظلّ التحالف السياسي الجديد الذي نشأ بين الأوس والخزرج. ومن الواضح أنّنا بإزاء جماعة منظّمة تتباين مشارب أفرادها وإن اتّحدوا في عدائهم للدين الجديد. ويدلّ عنف ردّ فعل المسلمين في بعض المواقف على عمق الضرر الذي كانت هذه الجماعة تحدثه بتشكيكها في نبوّة الرسول وتصوّرات الاسلام. لعلّ القطعة التالية تعطينا فكرة تقريبية عن جوّ المواجهة بين المسلمين وهذه الفئة:

... وكان هؤلاء المنافقون يحضرون المسجد فيسمعون أحاديث المسلمين، ويسخرون منهم، ويستهزئون بدينهم.

فاجتمع يوماً في المسجد ناس، فرآهم رسول الله ﷺ يتحدّثون بينهم خافضين أصواتهم قد لَصِقَ بعضهم ببعض، فأمر بهم رسول الله ﷺ فأُخرجوا من المسجد إخراجاً عنيفاً، فقام أبو أيّوب خالد بن زيد بن كليب إلى عمرو بن قيس أخي بني غَنْم بن مالك ابن النجار وكان صاحب آلهتهم في الجاهلية، فأخذ برجله فسحبه حتى أخرجه من المسجد... ثم أقبل أبو أيّوب أيضاً إلى رافع بن وديعة أحد بني النجار فَلبَّبه بردائه، ثم نتره نتراً شديداً، ولطم وجهه، ثم أخرجه من المسجد... وقام عمارة بن حزم إلى زيد ابن عمرو، وكان رجلاً طويل اللحية، فأخذ بلحيته فقاده بها قوداً عنيفاً حتى أخرجه من المسجد، ثم جَمَع عمارةُ يديه جميعاً فَلَدَمهُ بهما في صدره لدْمةً خَرَّ منها...[٢٥]

لقد كانت هجرة الرسول للمدينة نقطة تحوّل نوعية في تاريخ الاسلام إذ إنّها فتحت عهداً جديداً في الأقدار السياسية للدين الجديد وأعطته لأول مرّة قاعدة سلطة قويّة أمكن تعبئتها في اتجاه المواجهة العسكرية مع القرشيين وباقي العرب. إلاّ أنّ التركيب السكاني للمدينة ما كان من الممكن أن يسمح بتحقيق ذلك بسهولة نسبة لوجود اليهود الذين كان وزنهم مؤثراً. وليس مقامنا هنا مقام الحديث عن الصراع السياسي والعسكري بين اليهود والمسلمين وسنقتصر على الصراع العقائدي لأنّه موضوع بحثنا، وهو أمر يستوجب الاشارة إلى المسيحية في مجال مناقشتنا.

٢ ـ عداوة الموحدين والاصل الابراهيمي

يرتبط الاسلام ارتباطاً وثيقاً باليهودية والمسيحية وترتبط المسيحية ارتباطاً قوياً باليهودية. إنّ الاسلام يؤكد باستمرار أنّ رسالة الرسول امتداد لمن سبقه من الرسل (وأغلب الذين يرد ذكرهم منهم من أنبياء التراث اليهودي)، ويقرّر أنّ رسالة محمد قد بشّرت بها كتب اليهودية والمسيحية. ونجد في المصادر الاسلامية إشارات صريحة لمثل هذا الأمر كالقطعة التالية:

قال ابن اسحق: وقد كان، فيما بلغني، عمّا كان وضع عيسى بن مريم فيما جاءه من الله الانجيل لأهل الانجيل، من صفة رسول الله ﷺ ممّا أثبت يُحَنّسُ الحواريُّ لهم حين نسخ لهم الانجيل عن عهد عيسى بن مريم عليه السلام في رسول الله ﷺ إليهم أنه قال: من أبغضني فقد أبغض الربّ، ولولا أني صنعت بحضرتهم صنائع لم يصنعها أحد قبلي ما كانت لهم خطيئة، ولكن من الآن بَطِروا وظنّوا أنهم يَعزُونني وأيضاً للرب، ولكنّ لا بد من أن تتمّ الكلمة التي في الناموس، إنهم أبغضوني مجاناً، أي: باطلاً، فلو قد جاء المُنْحَمَنّا هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الربّ روح القدس، هذا الذي من عند الربّ خرج، فهو شهيد عليّ، وأنتم أيضاً، لأنكم قديماً كنت معي في هذا، قلتُ لكم لِكَيما لا تشكوا.

والمُنْحَمَنّا بالسريانية محمد، وهو بالرومية البَرَقْلِيطِس، ﷺ[٢٦]. وتمتلىء المصادر الاسلامية بالاشارات إلى بعثة الرسول وهي إشارات تختلط فيها كلّ الأديان، الديانة العربية القديمة عبر كهّانها واليهودية عبر أحبارها والمسيحية عبر رهبانها والمجوسيّة عبر قصّة مركزها شخصيّة سلمان الفارسي. إلاّ أنّ السلوك العملي لأصحاب هذه الديانات، وهو الواقع التاريخي الذي بين أيدينا، لا ينهض دليلاً مستقلاً على الأمر، ولا نجد في سلوك اليهود والمسيحيين الذين عاصروا الرسول إلاّ الإنكار المستمرّ لدعوته، وبإزاء طرح الاسلام نفسه كدين مستقلّ عن اليهوديّة والمسيحية.

وقال عبدالله بن صوري الأعور الفطيوني لرسول الله ﷺ: ما الهُدَى إلاّ ما نحن عليه، فاتبعنا يا محمد تَهْتَد، قال: وقالت النصارى مثل ذلك، فأنزل الله تعالى في ذلك من قول عبدالله بن صوري وما قالت النصارى (٢: ١٣٥ ـ ١٤١): «وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تَهْتَدوا قل مِلَّة ابراهيم حنيفاً وما كان من المشركين»، ثمّ القصة إلى قول الله تعالى: «تلك أُمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون»[٢٧].

وما يسترعي انتباه الباحث هنا هو الاشارة لـ «ملّة ابراهيم»، إذ إنّ الاسلام يؤكّد سلسلة نسبه بتحدّره من ملّة ابراهيم وليس من اليهودية، وكأنّ الاسلام عودة للنبع الأصيل الذي صدرت عنه تعاليم ابراهيم الذي يصفه القرآن بأنّه «مسلم» (سورة آل عمران: ٦٧). وهذه «الرجعة الأصولية» نجدها في الاسلام أيضاً بإزاء اليهودية كما يتّضح لنا من إحدى القصص المرويّة في سيرة ابن هشام. وبحسب هذه القصّة فإنّ أحد اليهود زنى بامرأة يهودية بعد احصان فقرر أحبار اليهود بعثه للرسول ليحكم فيهما وقالوا «فإن عمل فيهما بعملكم من التجبيه (والتجبيه: جلد الزانيين بحبل من ليف مطلي بقار، ثم تُسَوَّد وجوههما، ثم يحملان على حمارين، وتجعل وجوههما من قبل ادبار الحمارين) فاتبعوه فإنما هو ملك وصدقوه، وإن هو حكم فيهما بالرّجم فإنّه نبي فاحذروه على ما في أيديكم أن يَسْلُبَكُمُوه» وأتى اليهود للرسول وسألوه أن يحكم فيهما، فذهب الرسول لأحبارهم وخلا بأحدهم واسمه عبدالله بن صورى وألحّ عليه في السؤال: «يا ابن صُورى أنشُدُكَ الله وأذكرك بأيّامه عند بني اسرائيل، هل تعلم أنّ الله حكم فيمن زنى بَعْدَ إحصانه بالرجم في التوراة؟». قال: اللهم نعم، أمّا والله يا أبا القاسم أنّهم ليعرفون أنّك لنبيّ مرسل، ولكنّهم يحسدونك، قال فخرج رسول الله ﷺ، فأمر بهما فرجما عند باب مسجده في بني غَنْم بن مالك بن النجار، ثم كفر بعد ذلك ابن صورى، وجَحَد نبوّة رسول الله ﷺ[٢٨].

وإذا تجاوزنا عن اضطراب بنية هذه القصّة فإنّنا نجد فيها ما يشير إلى بعض المعلومات المفيدة، إذ يتّضح أنّ اليهودية كما كان يمارسها اليهود العرب قد تجاوزت أمر الرجم لصيغة أكثر رأفة وهي التجبيه الذي يصفه ابن اسحق في سياق القطعة، ويبدو أنّ التيار الأصولي كان لا يزال متجسّداً في بعض الاحبار وربما يكون عبدالله بن صورى هذا أحد ممثّلي هذا التيار. وما يسترعي انتباه الباحث أنّ الرسول قد تبنّى الموقف الأصولي، أي موقف الرجم، وربما يكون هذا أمر مفهوم في ظل اتّهام المسلمين لليهود أنهم حرّفوا الأصول. إلاّ أنّه من الضروري أن ننظر إلى الأمر أيضاً في سياق النزوع «الأصولي» العام للاسلام إذ يعي الاسلام نفسه بوصفه عودة إلى الأصل الصحيح، للدين الصحيح الذي هو «الاسلام» من لدن آدم وعبر كل التجلّيات النبوية إلى أن يصل لتجلّيه الأعلى والخاتم عند محمد.

رغم اشتراك الاسلام واليهودية في فكرة التوحيد إلاّ أنّ العداء بين العقيدتين تطوّر ليضحى عداءً مريراً، وكان محور الصراع على مستوى العقيدة هو مطالبة الاسلام لليهود

بالاعتراف بنبوّة محمّد ورفض اليهود لذلك وإعلانهم «ما نعلم أنّ الله أنزل على بشر من شيء بعد موسى»(٢٩). ودخلت العقيدتان على المستوى السياسي ـ العسكري في مجابهة مميتة. ولعلّنا لا نعدو الحقيقة إن قلنا إنّ هذه العداوة بين المسلمين واليهود قد تجاوزت العداوة التي كانت قد نشبت بين المسلمين والقرشيين، وندلّل على ذلك بما حدث ليهود بني قريظة عقب هزيمتهم وبما حدث للقرشيين بعد فتح مكة. ففي حالة يهود بني قريظة قبل الرسول حكم سعد بن معاذ القاضي عليهم بقتل الرجال وتقسيم الأموال وسبْي الذراري والنساء، وهكذا ضربت أعناق ما بين الستمائة والتسعمائة رجل. أمّا في حالة القرشيين فقد عفا الرسول عنهم وقال لهم «اذهبوا فأنتم الطلقاء»(٣٠). وهكذا ارتبط انتصار الاسلام في الجزيرة العربية بإزالة اليهود ولعلّ هذا هو الذي يفسّر لنا السبب في امّحاء اليهودية امّحاءً تاماً من جزيرة العرب. إلاّ أنّ امّحاء اليهود كمجموعات أو ذوبانهم في الأُمّة الجديدة لم يمح استمرار حضورهم المتميز على مستوى النصّ القرآني إذ إنّ جزءاً كبيراً من القرآن يدور حول اليهود وردّ الفعل الاسلامي بإزاء مواجهتهم العقيدية والسياسية ـ العسكرية للاسلام. وفوق ذلك، فإنّ تاريخ المواجهة العنيفة والدامية بين الاسلام واليهودية لا يلغي واقع القرابة العضوية بين العقيدتين.

إنّ دراسة تاريخ العلاقة بين الاسلام واليهودية يكشف عن تعقيد شديد وعن علاقة يتداخل فيها جانبان. فهناك جانب التماس اعتراف اليهود بنبوّة الرسول وهناك جانب ذمّ اليهود والتبرؤ منهم. والقطعة التالية من سيرة ابن هشام توضح ما قصدناه:

. . . فلمّا قال لهم [لقريش] ذلك النضر بن الحرث بعثوه وبعثوا معه عُقْبَة بن أبي مُعيط إلى احبار يهود بالمدينة، وقالوا لهما: سَلاهم عن محمد، وصِفَا لهم صفته، وأخبراهم بقوله، فإنّهم أهل الكتاب الأول، وعندهم علم ليس عندنا من علم الأنبياء، فخرجا حتى قدما المدينة، فسألا أحبار يهود عن رسول الله ﷺ، ووصفا لهم أمره، وأخبراهم ببعض قوله، وقالا لهم: إنّكم أهل التوراة، وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا، فقالت لهما احبار يهود: سلوه عن ثلاث نأمركم بهنّ، فإن أخبركم بهنّ فهو نبيّ مرسل وإن لم يفعل فالرجل متقوّل فروا فيه رأيكم: سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول، ما كان من أمرهم، فإنّه قد كان لهم حدث عجيب، وسلوه عن رجل طوّاف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها، ما كان نبؤه؟ وسلوه عن الروح ما هي؟ فإن أخبركم بذلك فاتبعوه فإنّه نبيّ، وإن لم يفعل فهو رجل متقوّل فاصنعوا في أمره ما بدا لكم(٣١). ورغم أنّ لقريش موقفها المستقل عن اليهودية والاسلام، إلاّ أنّ قصّة ابن اسحق ترسم لنا صورة تغاير الواقع التاريخي وتضع قريشاً موضع التعويل على التصوّرات اليهودية، ولكن قصّة ابن

اسحق تحقق شيئاً آخر من حيث لا تدري إذ تجعل مصداقية الاسلام نفسه في نظر القرشيين رهينة باتّفاقه مع معتقدات اليهودية.

أمّا في حالة المسيحية فإنّ تاريخ علاقتها بالاسلام يتميّز بقدر أقلّ من التعقيد ومرارة المواجهة. ويبدو أنّ هذه العلاقة قد مرّت بطورين، طور تميّز بالتقارب وتعكسه آيات مثل الآيات (٨٢ ـ ٨٥) من سورة المائدة: «لتجدنّ أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى، ذلك بأنّ منهم قسيسين ورهباناً وإنهم لا يستكبرون * وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع ممّا عرفوا من الحقّ، يقولون ربّنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين * وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحقّ ونطمع أن يدخلنا ربّنا مع القوم الصالحين * فأثابهم الله بما قالوا جنّات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها». وتلا هذا طور آخر تميّز بالتوتّر والخصومة تعكسه آيات مثل «وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» (سورة المائدة: ٤٧)، «يا أيّها الذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنصارى أولياء، بعضهم أولياء بعض، ومن يتولهم منكم فإنه منهم، إن الله لا يهدي القوم الظالمين» (سورة المائدة: ٥١)، «وقالت اليهود عُزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله، ذلك قولهم بأفواههم، يضاهئون قول الذين كفروا من قبل، قاتلهم الله أنى يؤفكون» (سورة التوبة: ٣٠).

وبوفاة الرسول كانت الدولة الاسلامية قد قامت إلّا أنّ تثبيت دعائمها تطلّب مجهوداً عسكرياً خارقاً من قبل الخليفة الأوّل أبي بكر. وبقيام الامبراطورية الاسلامية تجاوز الدين الجديد مرحلة الخطر على كيانه وانتقل لمرحلة الشرعية المستمدّة من كونه يمثّل الإيديولوجية الرسمية للامبراطورية الجديدة. إلّا أنّ ذلك لم يضع حداً لمشكلة الاسلام مع المعارضة.

٣ ـ معارضة فكرية جديدة

كانت الامبراطورية الاسلاميّة، مثلها مثل باقي الامبراطوريات في التاريخ، واقعاً سياسياً قائماً على قهر الشعوب التي غزاها العرب، وكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك لبروز مقاومة شرسة ضدّ هذا القهر، وقد اتّخذت هذه المقاومة شكلاً سياسياً ـ عسكرياً وشكلاً فكرياً ـ دينياً. وسنمثل على ذلك ببعض الأمثلة التي تصوّر ما أشرنا إليه، وإن كان من

الضروري دائماً أن نضع في اعتبارنا تحامل المصادر الاسلامية على حركات المعارضة وعدم حيادها مما يؤدّي إلى التشويه المتعمّد للأفكار والمواقف.

ففي العصر العباسي الأول وفي عهد أبي جعفر المنصور اندلعت الحركة الرّاوَندية (نسبة إلى مدينة رَاوَند القريبة من أصفهان والتي شهدت نشوء دعوتهم)، وأفكار تلك الحركة تعكس اختلاط الكثير من العقائد المحلية وتعبيرها عن نفسها في شكل مزيج فكري متميّز عن الاسلام. يكتب البلخي الآتي عن هذه الحركة «خرج الرونديّة وخرج ناسٌ من أهل خراسان بمدينة الهاشمية وقالوا قولاً عظيماً وهو أنّ أبا جعفر إلهنا يُحيينا ويُميتنا ويُطعمنا ويَسقينا. قالوا بتناسخ الأرواح وإنّ روح آدم تحوّلت في عثمان بن نهيك وأن أبا الهيثم بن معاوية هو جبريل وجاءوا إلى قصر أبي جعفر يطوفون به ويقولون هذا قصر ربّنا...»[٣٢]. من الأرجح أنّ البلخي يقدّم لنا هنا صورة في غاية التحامل والسخف عن هذه الجماعة التي انتهى أمرها بالدخول في صدام مسلّح ودموي ضدّ السلطة العباسية. إلاّ أنّنا نجد في الركام الذي تقدّمه لنا المصادر الاسلامية ما يشير إلى جماعة ذات مزاج فكري يرتبط بالتركيبة الفكرية التي كانت سائدة في بلاد الفرس قبل غزو العرب لها.

وفي عهد الخليفة العباسي المهدي محمد بن أبي جعفر خرج يوسف البرم الذي يقول البلخي إنّه «استغوى خلقاً كثيراً وجمع بَوْشاً وادّعى النبوّة»[٣٣]، كما خرج أيضاً حكيم المقنع الذي قال بتناسخ الأرواح ويكتب عنه البلخي أنّه «زعم أنّ روح الله التي كانت في آدم تحوّلت إلى شيث ثمّ إلى نوح ثمّ إلى ابراهيم ثمّ إلى موسى ثم إلى عيسى ثم إلى محمد ثم إلى علي ثم إلى محمد بن الحنفية ثم إليه. وكان يحسن شيئاً من الشعبذة والنيرنجات فاستغوى أهل العقول الضعيفة فاستمالهم فبعث المهدي في طلبه فصار إلى ما وراء النهر وتحصّن في قلعة كش وجمع فيها من الطعام والعُلوفة وبثّ الدُعاة في الناس وادّعى إحياء الموتى وعلم الغيب وألحّ المهدي في طلبه فحُوصر. فلمّا اشتدّ الحصار عليه سقى نساءه وغلمانه كلّهم السمّ وشرب هو منه فماتوا...»[٣٤]. ولعلّ الحركة التي مثّلت أكبر تحدّ لنظام الخلافة وللعقل الاسلامي، وخاصّة العقل الاسلامي السنّي، هي حركة القرامطة التي جمعت حولها خلقاً كثيراً من مستضعفي النظام الاسلامي ونجحت في إقامة دولتها ونظامها الاجتماعي الذي تميّز عن النظام الاجتماعي الاسلامي بتجسيده لمبدأ العدل الاجتماعي الذي تلاشت فيه الفروق الطبقية (أو ما أسماه القرامطة بنظام «الالفة») وتبوّأت فيه المرأة مكانة عالية. ودراسة الجذور الفكرية لحركة القرامطة تشير إلى مؤثرات

شيعيّة اسماعيلية ولمؤثرات مَزْدَكِيَّة وخُرَّمِيَّة وخاصّة في ما يتصل بالثورة على نظام الطبقات. وهناك ما يشير إلى أن التعبيرات الفكرية للحركة القرمطية قد اتخذت في طور من أطوارها شكل هجوم على الأنبياء وإبطال للتكاليف الشرعية من صلاة وزكاة وصيام وحج(٣٥). ويمكننا أن نعطي المزيد من الأمثلة لمثل هذه الحركات التي تتداخل فيها العناصر القومية المعادية للقهر العربي وعناصر الثورة الاجتماعية بتعبيرات مستمدّة من التراث الفكري والعقيدي السابق على الاسلام، إلاّ أنّ ما يهمّنا في هذا المقام هو التعبيرات الفكرية الواضحة والمتماسكة في صياغتها بحيث لا يخالجنا أيّ شكّ في محتواها الفكري. وهنا أيضاً تكثر تلك التعبيرات وتتداخل وتتعقّد في تشابكها ولذا فسنكتفي بالإشارة إلى طرف منها علّ ذلك يعطي القارىء فكرة أوّلية يستطيع توسيعها باستفاضة لو شاء.

ما كان من الممكن للاسلام أن ينتشر ويستقرّ وتلقى تصوّراته القبول التامّ ومن غير أية معارضة فكرية في مجتمعات حفلت بالنشاط الذهني الفعّال الذي تميّزت به مجتمعات الشام المنفتحة على تيارات الفلسفة اليونانية ومجتمعات الامبراطورية الساسانية المنفتحة على التيارات الهندية ومجتمعات مصر والمغرب والأندلس. إنّ قبول مجتمع بأكمله لفكرة أو دين ما والتزام هذا المجتمع بأسره بهذه الفكرة أو الدين أمر لم يحدث في التاريخ ويناقض طبيعة الواقع البشري الذي يعكس دائماً التنوّع والاختلاف. وتاريخ العقيدة الاسلامية لا يشذّ عن ذلك إذ لم يكن هناك إجماع على قبول الاسلام في أيّة لحظة من لحظات تاريخه وهذا أمر طبيعي. إلاّ أنّ التعبيرات الفكرية لهذه المعارضة اختلفت من عصر إلى آخر وكان من الطبيعي أن تختلف الطبيعة البسيطة لمعارضة المجتمع المكّي عن المعارضة العقيدية بين الاسلام وباقي عقائد الشعوب التي غزاها العرب أو المعارضة المتطوّرة في أُفقها الفلسفي والتي بلغت قمة نضجها في العصر العباسي الثاني، وهكذا يمكننا تقسيم المعارضة إلى معارضة دينية ومعارضة فلسفية.

٤ ـ المعارضة الدينية

لنبدأ بالمعارضة التي أثارها اليهود والمسيحيون في وجه الاسلام. لعلّ رسالة ابن حزم الأندلسي (٩٩٤ ـ ١٠٦٤) الموسومة «الردّ على ابن النغريلة اليهودي» تعطينا نموذجاً جيّداً عن طبيعة المشكلات التي كان المفكّرون اليهود يثيرونها في وجه الاسلام، ومنهج ابن حزم في الردّ على ما يثيره ابن النغريلة اليهودي لا يقتصر على الردّ على ما يثيره الأخير

من مشكلات وإنّما يتعدّى ذلك لانتقاد التوراة، ولغة ابن حزم تتميّز بحدّتها الشديدة ونزوعها للسبّ والشتم. سنمثل على الاعتراضات التي ساقها ابن حزم بثلاثة أمثلة يعطي كلّ واحد منها نموذجاً عن وجه مختلف من وجوه القضية الاعتراضية:

١) يذهب ابن النغريلة إلى أنّ الآية «فإن كنت في شكّ ممّا أنزلنا إليك الكتاب فأسأل الذين يقرأون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحقّ من ربك» (**يونس**: ٩٤) تشير إلى أنّ «محمداً كان في شكّ مما ادّعاه». ويرد ابن حزم على ذلك بأنّ «إنْ» في هذه الآية ليست بمعنى الشرط وإنّما بمعنى «ما» وهكذا تكون قراءة ابن حزم لهذه الآية «ما كنت في شك مما أنزلنا إليك الكتاب فاسأل الذين يقرأون الكتاب . . . الآية»[٣٦].

٢) يقارن ابن النغريلة بين آيات سورة **النازعات** (٢٧ - ٣٢) «أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والأرض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها ومرعاها والجبال أرساها»، وآية سورة **البقرة** (٢٩) «هو الذي خلق لكم ما في السماء جميعاً ثم استوى إلى السماء فسوّاهن سبع سموات، وهو بكلّ شيء عليم»، ويقول إنّ في هذه الآية ضدّ ما في الأولى وذلك أنّ هذه التسوية للسماء كانت بعد خلق ما في الأرض. ويردّ ابن حزم على ذلك بالتفريق بين دورين، الدور الأول وهو بناء السماء ورفع سمكها واحكام الدور الذي به يظهر الليل والنهار ثم إخراج ماء الأرض والمرعى وإرساء الجبال، أمّا الدور الثاني فهو تسوية السموات السبع والتفريق بين تلك المجموعات السبع التي هي مدار الكواكب المتحيّرة والقمر والشمس وذلك بعد خلق كل ما في الأرض. وهكذا ينبني ردّ ابن حزم على التفريق بين تسوية السماء ورفع سمكها وبين تسويتهنّ سبع سموات، وهو تفريق لا يذهب إليه ابن النغريلة[٣٧].

٣) ويعترض ابن النغريلة على وصف العسل بأنّ فيه شفاء للناس (سورة **النحل**: ٦٩) بقوله «وكيف هذا وهو يؤذي المحمومين وأصحاب الصفراء المحترقة؟». ويرد ابن حزم على هذا بأن القرآن لم يقل إنّ العسل شفاء لكل علّة[٣٨].

ولقد أثار بعض المفكّرين من المسيحيين اعتراضاتهم على الاسلام وتمّ ذلك في كتابات ومناظرات بينهم وبين رصفائهم من المسلمين. ولعلّ أفضل تلخيص لموقفهم ما قاله عبد المسيح الكندي في معرض مناظرة في بلاط المأمون مدافعاً عن المسيحية ومنتقداً الاسلام، إذ ذهب في معرض تقويمه للقرآن أن «لغته تنقصها الدقّة في تحديد الفكرة وفيه ضعف منطقي في تسلسل السُّوَر، والتناقض في طرح المسألة الفلسفية الواحدة . . .

الخ»[٣٩]. وإذا نظرنا إلى بلاد الفرس، التي حفلت بمختلف التيارات الدينية والفكرية قبل الغزو الاسلامي، فلقد كان من الطبيعي أن تحمل استجابتها للاسلام عناصر المجادلة والمعارضة والرفض. لنأخذ نموذجاً على ذلك قضية يثيرها الجاحظ (٧٦٧ - ٨٦٩) عندما يتحدث عن «علّة تخويف زرادشت أصحابه بالبرد والثلج دون النار»:

زعم أصحاب الكلام أنّ زرادشت - وهو صاحب المجوس - جاء من بَلْخ، وادّعى أنّ الوحي نزل عليه على جبال سيلان، وأنّه حين دعا سكّان تلك الناحية الباردة، الذين لا يعرفون إلاّ الأذى بالبرد، ولا يضربون المثل إلاّ به... جعل الوعيد بتضاعفه، وظنّ أنّ ذلك أزجر لهم عمّا يكره.

وزرادشت في توعده الأمّة بالثلج دون النار، مُقِرّ بأنّه لم يبعث إلاّ من أهل تلك الجبال. وكأنه إذا قيل له: أنت رسول إلى مَن؟ قال لأهل البلاد الباردة، الذي لا بدّ لهم من وعيد، ولا وعيد لهم إلاّ بالثلج.

ويختم الجاحظ كلامه بقوله: «وهذا جهل منه، ومن استجاب له أجهل منه»[٤٠]. ومثل هذا الموقف المستخفّ بأصحاب الديانات الأُخرى كان أمراً مألوفاً عند أغلب الكتّاب الاسلاميين - ولا يزال إلى حدّ كبير - ويعكس نظرة استعلائية غذاها واقع القهر السياسي الذي كان يعيشه أصحاب هذه الديانات. والواقع أنّ الزرادشتيين لم يعوزهم الردّ على ما ذهب إليه الجاحظ واستعملوا منطقه نفسه:

وقد عارضني بعض المجوس وقال: فلعلّ أيضاً صاحبكم إنّما توعّد أصحابه بالنار، لأنّ بلادهم ليست ببلاد ثلج ولا دَمَق وإنّما هي ناحية الحرور والوهج والسموم، لأنّ ذلك المكروه أزجر لهم[٤١].

ومن أنضج المفكرين الذين يمثّلون تيّار الرفض الفارسي عبدالله بن المقفع (٧٢٧ - ٧٦٢ م)، الكاتب والشاعر الذي اغتيل متّهماً بالمروق عن الدين. ولقد كان ابن المقفع مفكّراً ذا حساسية مرهفة ونزعة إنسانية شفيفة. يقول عنه القفطي: «كان فاضلاً كاملاً وهو أوّل من اعتنى في الملة الاسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور... ألفاظه حكيمة ومقاصده من الخلل سليمة»[٤٢]. وكتابات ابن المقفع التي تعرض أفكاره الفلسفية عن الدين أعدمت ولم يبق إلاّ كتاب وضعه مؤلّف اسمه القاسم بن ابراهيم ويرد فيه على أفكار ابن المقفع ويثير ابن المقفع في كتابه بعض التساؤلات والاعتراضات النقدية على الدين ونعطي في ما يلي نموذجاً على ذلك:

... إن سألناك يا هذا فما أنت قائل؟ أتقول كان الله وحده لم يكن شيء غيره؟ انقلب عليه خلقه الذين هم عمل يديه، فعادوه وسبّوه وآسفوه، وأنشأ تعالى يقاتل بعضهم في الأرض، ويحترس من بعضهم في السماء بمقاذفة النجوم، ويبعث لمقاتلتهم ملائكته وجنوده، وأنزل ملائكته، فإذا غلبوا عدواً قال: إذن غلبته، أو غُلِب له وَليّ، قال: إذن ابتليته. ألا قتلهم بما هو أوحى، واجتاحهم بغير القتل اجتياحاً؟ ألا خلق الناس أبراراً ومنعهم أن يكونوا أشراراً؟ وأمرض خلقه وعذبهم بما عرض من الأسقام لهم، وكل خلقه دمّر تدميراً...»(٤٣).

ولقد تبلورت النزعة الانسانية لابن المقفع في ما عبّر عنه على لسان برزويه في كتاب «كليلة ودمنة»... فلمّا خفت من التردّد والتحوّل رأيت ألّا أتعرّض لما أتخوّف منه المكروه، وأن أقتصر على عمل تشهد النفس أنّه يوافق كلّ الأديان. فكففت يدي عن القتل والضرب، وطرحت نفسي عن المكروه والغضب والسرقة والخيانة والكذب والبهتان والغيبة...»(٤٤) ورغم أنّ الكتاب مترجم إلّا أنّ هناك ما يشير إشارة قوية إلى تصرّف ابن المقفع في النصّ وإلحاقه لأفكاره في تضاعيفه، وتدلّ نزعته هنا على فلسفة أخلاقية تستمدّ أسسها من خارج الدين.

٥ ـ المعارضة الفلسفية

كان نشوء الفلسفة ورسوخ قدمها من أهمّ الانجازات الفكرية للثقافة الاسلامية. ولقد ارتبط شيوع الاهتمام بالفلسفة والانكباب عليها بحركة الترجمة من السريانية والاغريقية للعربية، وكان هذا يعني في واقع الأمر بروز مصدر جديد للمعرفة والحكمة ينافس المصادر الاسلامية من قرآن وحديث وفقه. وبذا ظهر في تاريخ الفكر الاسلامي ذلك التوتّر بين الفلاسفة والفقهاء والذي كثيراً ما كان يؤدّي إلى اضطهاد الفلاسفة والتنكيل بحرّياتهم الفكرية.

ولقد عنى الفلاسفة المسلمون بقضية التوفيق بين الدين والفلسفة، إلّا أنّ انطلاقهم من العقل واحتفالهم الكبير به كثيراً ما كان يفضي بهم إلى إعلان آراء لا تتوافق مع العقل الديني السائد. فالفارابي (٨٧٣ ـ ٩٥٠) أسبغ على رئيس مدينته الفاضلة أفضل الصفات ولم يجعله فيلسوفاً حكيماً فقط وإنّما نبياً أيضاً(٤٥)، وهو أمر سبّب له عنتاً بإزاء الرأي الاسلامي السائد بأنّ محمداً هو خاتم الأنبياء والمرسلين. أمّا اخوان الصفا (وهم جماعة فلسفية ظهرت في القرن العاشر في البصرة ونزعت نزوعاً فلسفياً مزجت فيه الآراء

اليونانية والفارسية والهندية)، فقد قسموا الناس إلى عامّة وخاصّة وذهبوا إلى أنّ ظاهر الشريعة أمر لا يصلح إلّا للعامّة، أمّا الخاصّة فإنّهم يجدون ضالّتهم في التأمّل الفلسفي، ونجد أنّ جوهر الموقف الفلسفي تلخّص عندهم في التشبّه بالإلّه، ولقد حمل اخوان الصفا على الأديان الموروثة بيد أنّهم غلّفوا موقفهم تغليفاً حذراً خوف البطش بهم، إلّا أنّ ذلك لم يمنعهم من التصريح بأنّ الاعتقاد بأنّ الله يغضب وينتقم ويعذّب بالنار ونحو ذلك مسائل لا يقبلها العقل(٤٦). أمّا ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) فقد تحدّث عن قدم العالم وأزلية الزمان ولجأ إلى مصادر غير إسلامية في وصفه لعملية الخلق وصدوره عن الإلّه ممّا أوغر صدور الفقهاء عليه. وفي حالة ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) نجد أفضل نموذج لما يمكن أن يلحق بالفيلسوف والمثقّف من أذى على يد المؤسسة الفقهية إذ تعرض للنفي والتنكيل وتعرّضت مؤلّفاته للحرق ولم يصل إلينا منها بالعربية إلّا القليل ووصلنا أكثرها عبر الترجمات اللاتينية والعبرية. ولقد رأى ابن رشد في الفلسفة نشاطاً يعلو على الوحي ممّا يجعل الفلسفة أسمى من الدين. ولم يتعرّض ابن رشد لتكفير المؤسسة الفقهية الاسلامية فقط وإنّما تعرض أيضاً لتكفير المؤسسة الكنسية المسيحية، فقد حرّمت الكنيسة شروحه لفلسفة أرسطو، وفي عام ١٢٦٩ اجتمع مجمع باريس وكفّره بقضايا كان قد سبق أن كفّره بها علماء الاسلام وهي:

١ - أزلية العالم، ٢ - إنكار آدم، ٣ - وحدة العقل الانساني، ٤ - إنكار أو تأويل عقيدة قيامة الأجسام، ٥ - بعض نظرياته في النفس وخلودها مثل وحدة الأنفس وعدم خلود النفس الفرديّة، ٦ - نظريته في أنّ الله لا يحيط علماً بالجزئيات مباشرة وإنّما تقتصر معرفته على الكلّيات(٤٧).

وبذا يتّضح لنا أنّ النشاط الفلسفي خلق مناخاً فكرياً متسائلاً وجريئاً، وكان من الطبيعي أن يترك هذا أثره على نشاط عدد كبير من المشتغلين بأمور الفكر. وهكذا شاعت نزعة الشكّ الفلسفي في ما يطرحه العقل الديني وقويت وشملت مثقّفين لهم مكانتهم البارزة، ويذكر ابن النديم مثلاً طرفاً منهم في كتابه الفهرست، وامتدت هذه النزعة لتشمل بعض أفراد الطبقة الحاكمة(٤٨).

إلّا أنّ أصرح فيلسوف نقد الدين في تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي نقداً مباشراً لا مواربة فيه هو أبو بكر الرازي (٨٦٥ - ٩٢٣) الذي كان «إمام وقته في علم الطب، والمشار إليه في ذلك العصر، وكان متقناً لهذه الصناعة، حاذقاً بها، عارفاً بأوضاعها وقوانينها تشدّ إليه الرحال لأخذها عنه»(٤٩). ومن الراجح أنّ هذه النزعة العلمية

والتجريبية القوية هي التي شكّلت الموقف الفكري المتميّز للرازي الذي أنكر إمكانية التوفيق بين الفلسفة والدين وأنكر النبوات ومعجزات الأنبياء. ولقد ذهب إلى أن البشر بطبيعتهم متساوون ولذا فإنّ الأنبياء لا يستطيعون ادّعاء أيّة خصوصيّة روحية تميّزهم عن الآخرين وإلى أنّ معجزات الأنبياء لم تقع وإنّما هي أمور نسجها الخيال الديني. كما ذهب الرازي إلى أنّ الأديان تعارض وحدانية الحقيقة إذ إنّ تعاليمها يناقض بعضها بعضاً، وإلى أنّ الأديان قد أدّت إلى نشوء العداوات واندلاع الحروب، وإلى أنّها معادية للتأمّل الفلسفي والبحث العلمي. ولقد جحد الرازي الكتب المقدّسة وأنكر قيمتها وفاضل بينها وبين ما كتبه الأوائل مثل أفلاطون وأرسطو واقليدس، وذهب إلى أنّ فضل ما كتبوه يتجاوز ما قدّمته الكتب المقدسة[٥٠].

ويختلف التكوين العلمي والعملي للرازي عن تكوين مفكّر آخر هو أبو العلاء المعري (٩٧٣ ـ ١٠٥٧) الشاعر واللغوي والذي كان تكوينه تكويناً نظرياً بحتاً، إلاّ أنّ مزاجه الفكري كان شبيهاً بمزاج الرازي من حيث شكّه العميق في ما تذهب إليه الأديان وإنكاره الكثير من تصوّراتها. ولقد وقف المعري موقفاً شبيهاً بموقف الرازي في ما يتّصل بالنبوات إذ أنكرها وجحد صحّتها ورأى فيها مصدراً للإحن والعداوات. والمعري ينطلق في موقفه من رؤية فلسفية ذات منحى عقلاني واضح المعالم. يقول المعري في اللزوميات:

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهداً ... وأرحل عنها ما إمامي سوى عقلي

وهذه العقلانية قد حدت به لوضع العقل موضع المعارضة النافية للدين:

هَفت الحنيفةُ والنصارَى ما اهتَدتْ ... ويهود حارَتْ والمجُوسُ مُضَلَّلة
إثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا ... دين، وآخر دين لا عقلَ لَه

والمعري لم يخف معارضته للاسلام وصرّح بها تصريحاً:

تَلَوا باطلاً وجَلَوا صارماً ... وقالوا صَدَقْنَا. فقلنا نَعَمْ

ولقد برز ذلك في معارضته للكثير من المعتقدات الاسلامية مثل الاعتقاد في الجنّ والملائكة:

قد عشتُ عمراً طويلاً ما علمتُ به ... حِسّاً يحسّ لجنِّي ولا مَلَكِ(*)

(*) يمكن لمن شاء التوسّع في معرفة الأفكار الأساسية لفلسفة أبي العلاء المعري الرجوع إلى دراسة طه حسين «تجديد ذكرى أبي العلاء»، والاطلاع على المقالة الخامسة في الكتاب.

ومن الخطأ أن يدور بخلدنا أنّ أفكاراً كأفكار أبي العلاء كانت غريبة على آذان معاصريه إذ إنه رغم استقرار الاسلام كتعبير ايديولوجي رسمي عن دولة الخلافة والواقع اليومي للبلاد الداخلة في إطار الامبراطورية الاسلامية، إلاّ أنّ الحياة الفكرية كانت تعجّ وتضطرب بأفكار في غاية التنوّع والتضارب والجرأة على الدين السائد. وحتى نمثل لذلك، سنعرض لطرف مما ورد في كتابات الجاحظ من الاعتراضات على القرآن وخاصّة أنّ العصر كان عصر تمحيص للقرآن ونظر دقيق في مختلف جوانبه. والجاحظ يشير «لأهل الطعن والخلاف»، ومن غير أن يُسمّي أفراداً معيّنين بالاسم مّما يوحى أنّنا إزاء حركة فكرية لها وزنها الذي يستدعي ضرورة مواجهتها ودحض حججها. سنمثل بما كان يثيره هؤلاء المعترضون بأربع قضايا تعكس كل قضية منها جانباً مختلفاً:

١) **رؤوس الشياطين**: يقول القرآن «إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم * طلعُها كأنّه رؤوس الشياطين» (سورة الصافات: ٦٥). ويذكر الجاحظ في معرض تعليقه على هذه الآية «فقال أهل الطعن والخلاف: كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فنتوهّمه، ولا وصفت لنا صورته في كتاب ناطق، وخبر صادق. ومخرج الكلام يدلّ على التخويف بتلك الصورة، والتفزيع منها. وعلى أنّ أكثر الناس من هذه الأُمم التي لم تعايش أهل الكتابين وحَمَلَة القرآن من المسلمين، لم تسمع الاختلاف لا يتوهّمون ذلك، ولا يقفون عليه، ولا يفزعون منه. فكيف يكون ذلك وعيداً عاماً؟»[٥١].

٢) **استراق السمع**: يكتب الجاحظ عن رأي المعترضين على استراق السمع فيقول «قالوا: زعمتم أنّ الله تعالى قال: «ولقد زيّنا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين»، وقال تعالى «وحفظناها من كلّ شيطان رجيم»، وقال تعالى: «وجعلناها رجوماً للشياطين». ونحن لم نجد قطّ كوكباً خلا مكانه، فما ينبغي أن يكون واحد من جميع هذا الخلق، من سكّان الصحارى والبحار، ومن يراعي النجوم للاهتداء، أو يفكّر في خلق السموات أن يكون يرى كوكباً واحداً زائلاً، مع قوله (وجعلناها رجوماً للشياطين)»[٥٢].

٣) **ملك سليمان**: ويكتب الجاحظ عن اعتراض آخر يتّصل بسليمان: «... وقالوا: زعمتم أنّ سليمان سأل ربّه فقال: (ربّ هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي) وإنّ الله تعالى أعطاه ذلك، فملكه على الجنّ فضلاً عن الانس، وعلّمه منطق الطير، وسخّر له الريح، فكانت الجن له خَوَلاً، والرياح له مسخرة ثم زعمتم ـ وهو اما بالشام

واما بسواد العراق ـ إنه لا يعرف باليمن ملكة هذه صفتها! وملوكنا اليوم دون سليمان في القدرة، ولا يخفى عليهم صاحب الخَزَر، ولا صاحب الروم، ولا صاحبُ الترك، ولا صاحب النوبة. وكيف يجهل سليمان موضع هذه الملكة، مع قرب دارها واتّصال بلادها! وليس دونها بحار ولا أوعار، والطريق نهج للخف والحافر والقدم. فكيف والجنّ والانس طوع يمينه. ولو كان، حين خبّره الهدهد بمكانها، أضربَ عنها صفْحاً، لكان لقائل أن يقول: ما أتاه الهدهد إلّا بأمر يعرفه. فهذا وما أشبهه دليل على فساد أخباركم»(٥٣).

٤) صحة تشبيه «فمثله كمثل كلب»: يورد الجاحظ مسألة كلامية بصدد تشبيه ورد في القرآن فيقول: «وقد اعترض معترضون في قوله عزّ وجل: «واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبَعَهُ الشيطان فكان من الغاوين * ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب أن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا». فزعموا أن هذا المثل لا يجوز أن يُضْرب لهذا المذكور في صدر هذا الكلام، لأنّه قال (واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها) فما يُشَبَّه حال من أعطي شيئاً فلم يقبله ـ ولم يذكر غير ذلك ـ بالكلب الذي إن حملت عليه نَبَحَ وولّى ذاهباً، وإن تركته شدّ عليك ونبح. مع أنّ قوله: يلهث، لم يقع في موضعه، وإنّما يلهث الكلب من عطش شديد وحرّ شديد، ومن تعب، وأمّا النباح والصياح فمن شيء آخر»(٥٤).

هذه النماذج تعطينا صورة إجمالية عن المجال الذي غطّته حركة نقد القرآن في ذلك الزمن. فهي حركة تناولت المنطق الداخلي للنص القرآني كما تناولته في علاقته بمعارف العصر وملاحظاته المنطقية. ومن الضروري أن نضع في اعتبارنا أثناء اطّلاعنا على مادّة المعارضة هذه أنّ أغلب المصادر الأوّلية قد ضاع ممّا يجعلنا نضطرّ للاعتماد على المصادر الاسلامية للحصول على معلوماتنا وهذا أمر يتطلّب حذراً منهجياً كبيراً.

٦ ـ التجاوز

أدّى ظهور التصوُّف وشيوعه منذ القرن الهجري الثالث فصاعداً إلى إثراء الحياة الروحية للمسلمين إثراءً عظيماً. ولقد نجح التصوّف الاسلامي في خلق قاموسه المتميّز الذي يعكس عالماً تصوّرياً قائماً بنفسه ويتمتّع باستقلال نسبي عن العالم التصوّري للقرآن. والتصوُّف الاسلامي له مصادر عديدة بالاضافة إلى المصدر الاسلامي، إذ

نستطيع أن نضع يدنا على أثر الافلاطونية المحدثة ومؤثّرات الغنوصيّة التي حملها صابئة العراق ومؤثرات الزرادشتيّة والمانوية والمزدكية والمؤثرات الهندية. لقد خلق انصهار هذه المؤثرات المختلفة حركة ذات طاقة فكرية مدهشة وهي حركة أدّى تطورها اللاحق إلى بروز تيّارين فيها يعكس كلّ واحد منها مزاجاً متميّزاً: الأوّل تيار محافظ شاء حصر التجربة الروحية للمتصوفة في إطار التجربة الروحية للرسول، وبذا جعلها تجربة ملحقة بتجربة الرسول وذات طبيعة تابعة وثانوية، وأبرز ممثّلي هذا التيار هو الغزالي، الذي يتمثّل دوره الفكري في التوفيق بين التصوّف والعقل السنّي، والثاني، تيار يرفض موقف التيار الأوّل ويرى في التجربة الصوفية أفقاً روحياً فسيحاً يتداخل مع عالم المطلق ويفنى فيه. وهو بهذا تيار يتميّز باستقلالية روحية عن تجربة الرسول ويعبّر عن نفسه بلغة فيها تجاوز واضح للرسول، إذ تصبح تجربة الرسول الروحية، بحسب منطق هذا التيار، تجربة ذات طبيعة مرحلية ولا بدّ من تجاوزها لتذوّق تجربة أعلى هي تجربة «الاتحاد» بالذات الإلّهية والتلقّي المباشر عن الله من غير أن يكون الرسول واسطة بين التصوّف والله. لقد أدّت هذه النظرة التجاوزية إلى نشوء توتّر حادّ بين هذا النمط من التصوّف والاسلام السائد ممّا أدّى إلى اغتيال بعض ممثّلي هذا التيار. وللتمثيل على ما عنيناه بالتجاوز سنأخذ ثلاثة نماذج هم الحلّاج والبسطامي والنّفري.

يقول ابن كثير عن الحلاج (٠٠٠ - ٩٢٢ م): «هو الحسين بن منصور بن محمي الحلاج أبو مغيث، ويقال أبو عبيد الله، كان جدّه مجوسياً، اسمه «محمي» من أهل فارس من بلدة يقال لها البيضاء. ونشأ بواسط، ويقال بتستر»[٥٥]. ولقد سلك الحلاج طريق المجاهدات الصوفية ويبدو أنّ تجربته تميّزت منذ البدء باستقلالها عن باقي مشايخ الصوفية مما جعل الخطيب البغدادي يقول عنه: «والصوفية مختلفون فيه، فأكثرهم نفى أن يكون الحلاج منهم...»[٥٦]. وعندما استوت رؤية الحلاج الصوفية فإنّها اعتمدت مبدأ الحلول والاتحاد، وهو مبدأ ربما دخل على الأرجح عن طريق مؤثرات هندية، وهي مؤثرات ربما تلقاها الحلاج أثناء حياته إذ يذكر ابن كثير أنّ الحلاج قد ساح في الهند[٥٧]. وبحسب هذا المبدأ فإنّ الانسان يفقد غيريته، في نهاية مطاف المجاهدة الصوفية ليفنى في الإلّه ويصبح متّحداً فيه.

وفي «كتاب أخبار الحلاج» نجد الكثير من الأقوال التي تشير إلى مذهب الحلول والاتحاد هذا. نقرأ مثلاً أنّ الحلاج قال «يا هو أنا وأنا هو، لا فرق بين أنيتي وهويتك إلّا الحدث والقدم»[٥٨]. ويروي أحمد بن فاتك أنه سمع الحلاج يقول: «أنا الحقّ والحق

للحق حقّ لابسٌ ذاته فما ثَمّ فرقٌ»[٥٩]. وهذا الموقف جعل الحلاج ينشىء علاقة مختلفة ببعض الرموز الاسلامية ومنها رمزي النار والجنة اللذين يبدي تجاهها تعالياً روحياً واضحاً:

وقال عبد الكريم بن عبد الواحد الزعفراني: دخلت على الحلاج وهو في مسجد وحوله جماعة وهو يتكلم فأوّل ما اتصل بي من كلامه أنّه قال: لو أُلقي مما في قلبي ذرّة على جبال الأرض لذابت، وإنّي لو كنت يوم القيامة لأحرقت النار، ولو دخلتُ الجنّة لانهدم بنيانها. . .[٦٠].

وفي موضع آخر نقرأ على لسانه:

لولا أنّ الله تعالى قال («لاملأن جهنّم من الجنة والناس أجمعين»، لكنت أبصق في النار حتى تصير ريحاناً على أهلها)[٦١].

ويبدو أنّ نظرة الحلاج الاتحادية لم توصله فقط إلى رؤية توحيدية تنفي فارق الجوهر بين الانسان والإله وإنّما أوصلته أيضاً إلى موقف توحيدي لا يرى فارقاً أصيلاً بين الإيمان واللاإيمان ويتبنى وحدة الأديان وعدم تميّز أي دين منها على باقي الأديان. سنورد في ما يلي طرفاً من أخباره التي تبرز هذه المعاني:

● وقال: الكفر والايمان يفترقان من حيث الاسم، وأمّا من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما[٦٢].

● [قال أحمد بن فاتك] سمعت الحسين بن منصور يقول:

ليس على وجه الأرض كفر إلاّ وتحته إيمان، ولا طاعة إلاّ وتحتها معصية أعظم منها، ولا أفراد بالعبودية إلاّ وتحته ترك الحرمة، ولا دعوى المحبة إلاّ وتحتها سوء الأدب. لكن الله تعالى عامل عباده على قدر طاقتهم[٦٣].

● يروى عن عبدالله بن طاهر الأزدي أنّه قال: كنتُ أخاصم يهودياً في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب. فمرّ بي الحسين بن منصور ونظر إليّ شزراً وقال: لا تنبح كلبَك، وذهب سريعاً. فلمّا فرغت من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه. فاعتذرتُ إليه فرضي ثم قال: يا بني، الأديان كلّها لله عزّ وجلّ. شَغَل بكلّ دين طائفةً لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنّه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية و«القدرية مجوس هذه

الأمة». واعلم أنّ اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغيّر ولا يختلف[٦٤].

ولقد كان من الطبيعي أن يصل الحلاج بموقفه التجاوزي هذا إلى المدى الذي يسقط الشريعة:

. . . واعلم أنّ المرء قائم على بساط الشريعة ما لم يصل إلى مواقف التوحيد. فإذا وصل إليها سقطت من عينه الشريعة واشتغل باللوائح الطالعة من معدن الصدق. فإذا ترادفت عليه اللوائح، وتتابعت عليه الطوالع، صار التوحيد عنده زندقة، والشريعة عنده هَوَساً، فبقي بلا عين ولا أثر. إن استعمل الشريعة استعملها رسماً، وإن نطق بالتوحيد نطق به غلبة وقهراً[٦٥].

وأبو يزيد البسطامي (٠٠٠ ـ ١٥٩٦ م) نموذج آخر للصوفي الذي أوصلته تجربته الصوفية إلى تجاوز الإطار الاسلامي والأفق الروحي الذي تطرحه تجربة الرسول. ونقرأ في ترجمته «واسمه طيفور بن عيسى بن شرشوان وكان [جده] مجوسياً فأسلم. وكان لعيسى ثلاثة أولاد. . . وكانوا كلّهم زهّاداً وعبّاداً. . . وكان أبو يزيد أفضل أهل زمانه وأجّلهم حالاً، له لسان في المعارف والتدقيق في علوم المكاشفات والقضاء والبقاء لم يسبق إليه»[٦٦]. رأى أبو يزيد في تجربته تسامياً جعله يصرّح: «خُضْتُ بحراً وقف الأنبياء بساحله»[٦٧]. وينتهي بتصريحه إلى تخصيص أبلغ عندما يقول: «تالله أنّ لوائي أعظم من لواء محمد صلّى الله عليه وسلم: لوائي من نور تحته الجان والجنّ والانس كلّهم من البنين»[٦٨]. ولقد كان البسطامي يعبر عن تجربته بلغة خاصة ومتفردة وهي تجربة تعكس فكرة الاتصال المباشر بالإلّه والذي يتجاوز وساطة الأنبياء: ذكر عن أبي يزيد أنه قال: رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد، إنّ خلقي يحبّون أن يَرَوْك. فقلت: زَيّني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا»[٦٩].

ولغة أبي يزيد هذه تبلغ أحياناً مبلغاً ذا تجريد عالٍ لتعبّر عن تجربة موغلة في ذاتيتها:

قال الشيخ رحمه الله: وقد ذكر عن أبي يزيد أيضاً أنّه قال: أشرفت على ميدان الليسية، فما زلت أطير فيه عشر سنين، حتى صرت من ليس في ليس بليس، ثم أشرفت على التضييع، وهو ميدان التوحيد، فلم أزل أطير بليس في التضييع، حتى ضعت في

الضياع ضياعاً، وضعت فضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعة التضييع، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق[٧٠]. ونجد عند أبي يزيد تعالياً روحياً بإزاء الجنة والنار شبيهاً بتعالي الحلاج وإن كان أصرح منه. فهو يقول: «ما النار؟ لأستندن إليها غداً وأقول: اجعلني لأهلها فداءً، أو لأبلعنها! ما الجنة؟ لُعْبة صبيان»[٧١]. ويقول أيضاً «إلهي! وإن كان في سابق علمك أنك تعذّبُ أحداً من خلقك بالنار، فعظّم خلقي فيه (= أي في النار) حتى لا يسع معي غيري»[٧٢]، ويرى أبو يزيد في الجنة منزلة روحية دنيا وحجاباً: «الجنة هي الحجاب الأكبر، لأنّ أهل الجنة سكنوا إلى الجنّة، وكلّ من سكن إلى الجنة سكن إلى سواه، فهو محجوب»[٧٣]. والجنة بهذا المعنى مرحلة لا بدّ من تجاوزها: «إنّ لله خواصّ من عباده لو حجبهم في الجنة من رؤيته ساعة استغاثوا بالخروج من الجنة كما يستغيث أهل النار بالخروج من النار»[٧٤]. ويعبر أبو يزيد أحياناً تعبيراً صريحاً عن رؤية تختلف عن الرؤية القرآنية: «وقرىء عند أبي يزيد يوماً «يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً» فهاج ثم قال: من كان عنده (= الله) فلا يحتاج أن يحشر، لأنه جليسه أبداً»[٧٥].

يعتبر محمد بن عبد الجبار بن حسن النِّفّري من المتصوفة غير المعروفين، ويبدو أنه قد عاش في النصف الأوّل من القرن الهجري الرابع ومات عام ٣٥٤ هـ. ولقد ترك لنا النفري كتابين، «كتاب المواقف» و«كتاب المخاطبات»، وهناك شكّ في أن يكون النفري قد كتبها بنفسه وأغلب الظن أن يكون قد أملاهما ثم قام بعض تلاميذه بعد موته بتجميع المادة وتنقيحها وتنظيمها. وتدور فلسفة النفري الصوفية حول مفهوم «الوقفة». فالصوفي في تجلّياته الروحية وانتقاله من مقام إلى آخر يمرّ بمرحلة انتقالية هي مرحلة الوقفة، وهي مرحلة يأخذ فيها بأسباب الأدب، استعداداً لقفزته الروحية التالية لمقام جديد. وما يستوقفنا في هذه الوقفات وفي مخاطبات النفري أنه يتجاوز الرسول ويتحدث على لسان الإلّه. ففي «كتاب المواقف» ينهج النفري نهجاً وحدته الجملة وتسبقها دائماً عبارة «قال لي» (ومن الممكن الذهاب إلى أنّ الجملة عند النفري تقابل الآية في القرآن). أما «كتاب المخاطبات» فجمله أطول وتسبقها عبارتا «وقال لي» و«يا عبد».

يقول النفري في «موقف الوقفة»: «وقال لي الوقفة ينبوع العلم فمن وقف كان علمه تلقاء نفسه، ومن لم يقف كان علمه عند غيره»[٧٦]. ويضع النفري مفهوم الوقفة خارج نطاق المعرفة المألوفة عندما يقول: «وقال لي ليس في الوقفة ثبت ولا محو ولا قول ولا فعل ولا علم ولا جهل»[٧٧]. إلّا أنّ الوقفة تنطوي على قيمة صوفية خاصّة بها. «وقال

لي الوقفة تعتق من رقّ الدنيا والآخرة»[٧٨]. وهكذا نجد عند النفري ما وجدناه عند الحلاج وأبي يزيد (وغيرهم من الصوفية) من احتقار وتعال ليس على الدنيا فقد وإنّما على الآخرة كذلك. وتصوّف النفري يعكس نزوعاً انسانياً واضحاً: «وقال لي أنت معنى الكون كلّه»[٧٩]. وتصطبغ لغته أحياناً بحيوية خاصّة عندما تتقمّص صوت الإلّه وتعبّر عن جيشان الفعل الإلّهي: «وقال لي قد جاء وقتي وآن لي أن أكشف عن وجهي وأظهر سبحاتي ويتّصل نوري بالأفنية وما وراءها وتطلع عليّ العيون والقلوب. . . فإني سوف أطلع وتجتمع حولي النجوم، وأجمع بين الشمس والقمر، وأدخل في كلّ بيت ويسلّمون عليّ وأسلّم عليهم، وذلك بأن لي المشيئة وبإذني تقوم الساعة، وأنا العزيز الرحيم»[٨٠]. إلاّ أنّ هذه الحيوية تكتسب توهّجاً أكثر كثافة عندما يخرج النفري من منطقة تقمّص الصوت الإلّهي ليصلنا صوته الخاص وهذا هو ما نجده في «موقف الموت»:

أوقفني في الموقت فرأيت الأعمال كلّها سيئات ورأيت الخوف يتحكّم على الرجاء ورأيت الغنى قد صار ناراً ولحق بالنار ورأيت الفقر يحتجّ ورأيت كلّ شيء لا يقدر على شيء ورأيت الملك غروراً ورأيت الملكوت خداعاً، وناديت: يا عِلْم، فلم يجبني، وناديت: يا معرفة، فلم تجبني، ورأيت كل شيء قد أسلمني ورأيت كل خليقة قد هرب مني وبقيت وحدي، وجاءني العمل فرأيت فيه الوهم الخفي، والخفي الغابر، فما نفعني إلاّ رحمة ربي، وقال لي: أين علمك؟ فرأيت النار. وقال لي: أين عملك؟ فرأيت النار. وقال لي: أين معرفتك؟ فرأيت النار. وكشف لي عن معارفه الفردانية فخمدت النار.

وقال لي: أنا وليك، فثبت. وقال لي: أنا معرفتك فنطقت. وقال لي: أنا طالبك، فخرجت[٨١].

ويستمرّ تقمّص الصوت الإلّهي في «**كتاب المخاطبات**» وتنمحق ذات الصوفي لتفسح المجال كاملاً لهذا الصوت:

يا عبد، لي جلساء أشهدتهم حضرتي، وأتولاّهم بنفسي، وأقبل عليهم بوجهي، وأقف بينهم وبين كلّ شيء غيرة عليهم من كل شيء، ذلك لأردّهم إليّ عن كلّ شيء وذلك ليفقهوا عني ولتوقن بي قلوبهم، إني أنا أُخاطبهم، أولئك أولياء معرفتي بها ينطقون وعليها يصمتون فهي كهف علومهم وعلومهم كهوف أنفسهم[٨٢].

وهكذا وباستواء تجربة الصوفية المتجاوزة نشأ خطاب جديد بإزاء الخطاب الاسلامي التقليدي. فإذا كان الخطاب الاسلامي التقليدي يجعل تجربة الرسول الروحية

التجربة المثال والتجربة الخاتمة (خاتم الأنبياء والمرسلين) والتي عليها مدار الوجود الروحي للبشرية فإنّ الخطاب الصوفي المتجاوز يعارض ذلك بطرحه لمفهوم «الولاية». وبذا تصبح تجربة الولي تجربة متجاوزة لتجربة النبي والرسول، ويتّصل وعيه بالوعي الإلهي مباشرة، هكذا يحدّثنا أبو يزيد البسطامي مثلاً أنّه قد ضرب خيمته بإزاء العرش أو عنده[٨٣]. وقد عمد هذا الخطاب الصوفي المتجاوز لبعض رموز الخطاب الاسلامي التقليدي مثل الجنة والنار، كما عمد للتكاليف الشرعية وأخضعها لمنطقه ووصل إلى تقرير موقفه المستقلّ بإزائها.

٧ ـ خلاصة

حفل تاريخ الاسلام كنظام تصوّري بالمعارضة والمجابهة منذ بداياته، ولقد استمرّ هذا الواقع الفكري من غير انقطاع وحتى ابان سطوة الامبراطورية الاسلامية وبلوغها قمّة هيمنتها.

لقد كان من الطبيعي في بداية الدعوة الاسلامية أن يرفض القرشيون الدين الجديد وهذا أمر مفهوم ومألوف في كلّ المجتمعات. والقرشيون لم يكونوا مجرّد تجار رأوا في الدين الجديد خطراً على المركز المتميّز لمكّة والذي حققته عبر مثابرة دامت أجيالاً، وإنّما كانوا أيضاً ذوي تصوّرات دينية آمنوا بها وتشرّبوها جيلاً عن جيل واتّصلت مشاعرهم بها ولم يروا فيها نقصاً أو عيباً يجعلهم يحسّون أنّهم أكثر بدائية أو همجية في المجال الروحي بالقياس على الشعوب التي أحاطت بهم. كما أنّ الوثنية القرشية لم تكن وثنية بسيطة وبدائية ترى في الصنم المعبود إلهاً، وإنّما كانت ترى في الصنم رمزاً لما وراءه وهكذا فإنّها كانت وثنية تتّصل بعالم روحي ما ورائي (metaphysical). ولقد تصوّر العرب أنّ هذا العالم الماورائي يعمره الله والملائكة والجنّ ورأوا في الملائكة آلهة صغرى (ويجب أن نشير في هذا المجال إلى أنّ العقل الديني العربي القديم كان يقبل مبدأ الآلهة الأُنثى ولم ترتبط فكرة الأُلوهية عنده بالذكورة حصراً).

ولقد اصطدم العرب بنبوّة الرسول وجحدوها. رأوا في محمد بشراً عادياً مثلهم خبروا سيرته والرسول بالنسبة إليهم شخص له خصوصية تعكسها الكرامات التي يأتي بها. لقد كانوا على علم بالتاريخ الديني للشعوب المحيطة بهم وسمعوا عن الكرامات التي نسبت إلى أنبيائهم ورسلهم وأرادوا معجزات تصعق العقل وخاصّة أنّ القرآن طفق يشير إلى هذا النمط من المعجزات. إنّ أقرب أمر لهذا النمط من المعجزات في سيرة الرسول

هو قصة الاسراء والمعراج، إلّا أنّ القرشيين لم يقبلوا بذلك لأنّه خبر رواه الرسول وليس بأمر رأوه أو اختبروه (ولقد اختلف علماء المسلمين في ما بعد في كيفيته). ولقد رأى القرشيون منذ البداية القرابة التوحيدية التي تجمع الاسلام باليهودية والمسيحية واتّهموا الرسول بالاتّصال بأهل الكتاب وبأنّهم مصدر تعاليمه. إلّا أنّ ذلك لم يمنع في ما بعد من قيام تحالف بين القرشيين واليهود ضد المسلمين بعد رفض اليهود لنبوّة الرسول. وفي جوّ المواجهة بين المسلمين واليهود سعى الاسلام إلى خلق تقارب بينه وبين المسيحية. إلّا أنّ المواجهة ما لبثت أن امتدّت لتشمل المسيحية. ولقد أكّد الاسلام بإزاء ذلك على أصله الابراهيمي (نسبة إلى ابراهيم) واتّهم اليهود والمسيحيين بالزيغ عن هذا الأصل وبأنّ عدم اعترافهم بنبوة محمد هو مظهر لهذا الانحراف وامتداد لتحريفهم للنصوص الإلهية. ولقد انتهت معارضة القرشيين واليهود بهزيمتهم العسكرية على يد الرسول، إلّا أنّ النصّ القرآني لا يزال يقف شاهداً دقيقاً على أطوار معارضتهم وحججها وأساليبها.

وبعد إقامة المسلمين لامبراطوريّتهم جابه الاسلام أديان الشعوب التي غزاها العرب ولقد اتّخذت هذه العلاقة مظهر المواجهة والمناجزة الفكرية وذلك في حالة الذين رفضوا الدخول في الاسلام، ومظهراً آخر هو مظهر الامتصاص والتمثيل في حالة الذين قبلوا الدخول في الدين الجديد، إذ إنهم نقلوا الكثير من تصوّراتهم ومعتقداتهم وألبسوها لباساً اسلامياً. ولقد ظهرت فئة جديدة من ممتهني التفكير هم الفلاسفة، ورغم أنّ الفلاسفة المسلمين جنحوا إلى استعمال لغة تعبّر عن تبجيل الدين واحترامه وعن التوافق الأصيل بين الحكمة الفلسفية والوحي الديني إلّا أن تصوراتهم كثيراً ما اصطدمت بالدين، وهذا أمر يبدأ في الواقع عند مستوى نظرية المعرفة عندهم إذ إنّ النشاط الفلسفي يعتمد على العقل ويستند إليه في التصويب والتخطئة ولا محلّ فيه لمعرفة اعتقادية. وكان من الطبيعي أن يؤدّي جوّ التلاقح الفكري هذا إلى بروز فيلسوف مثل الرازي الذي آمن بوجود الله إلّا أنّه رفض الأديان ورأى فيها مصدراً للأهواء والحروب، ورفض النبوات والمعجزات باعتبارها أموراً لا يقبلها العقل.

وإذا اعتبرنا فلسفة كفلسفة الرازي معبّرة عما يمكن وصفه بثورة العقل، فإنّنا نجد إزاءها ثورة أخرى يمكن وصفها بثورة الروح أو الحاسة الدينية وقد أطلقت نفسها من حدود ميراثها الروحي واستيقنت ثقة بإمكان ارتيادها آفاقاً جديدة وتحقيقها فتوحات جليلة، وهكذا ظهر ذلك النمط من التصوّف الذي أطلقنا عليه اسم «تصوّف التجاوز» إذ رأى أفراده أنّهم قد تجاوزوا التجربة الروحية للرسول وما يقدّمه القرآن من تصوّرات

وأنّهم قد بلغوا مبلغ التلقّي المباشر من الإلّه. وهذا النمط من التصوّف لم يكن مجرد تصوّرات ذهنية وإنّما كان مجموع حياة روحية عبّرت عن نفسها من خلال ممارسات معيّنة وأحاطت نفسها بهالة من القدسية ونسب الاتباع لشيوخها مختلف ضروب الكرامات والخوارق. ولعلّنا لا نجانب الصواب إن قلنا إنّها نمط من التعبير الديني يحمل من مظاهر الاستقلال ما يجعله في واقع الأمر ديناً جديداً له لغته الخاصة به ورموزه وتاريخه.

إنّ موضوع المعارضة والتجاوز في الاسلام موضوع خطير وجليل ومادته مادة غزيرة ومتشعبة ومن العسير أن نوفيه حقّه في حدود المساحة التي ارتأيناها لمعالجتنا هذه. ولقد كان غرضنا من كتابة هذا البحث الامساك ببعض الخيوط الأساسية التي تنتظم نسيج الظاهرة الاسلامية وتلمس مغزاها من خلال مفهومَيْ «المعارضة» و«التجاوز». والبحث في حدوده الحالية لم يهدف لاستقصاء مظاهر المفهومين ومستوياتها، وإنّما هدف فقط إلى صياغة مشكلتَيْ «المعارضة» و«التجاوز» صياغة أوّلية بغرض التمهيد لدراسة أكثر استقصاء وتوفراً.

محمد أحمد محمود

[رئيس قسم اللغة الإنكليزية في
جامعة الخرطوم، سابقاً]

الهوامش

(١) سيرة ابن هشام، القاهرة: ١٩٣٧، ج ١، ص ٢٤٢.
(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٤.
(٣) كتاب الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني، بيروت: ١٩٥٥، ج ٤، ص ١٢٦.
(٤) الكلبي، كتاب الأصنام، القاهرة: ١٩٦٤، صفحات ١٨ ـ ١٩.
(٥) تفسير الطبري، القاهرة: ١٩٥٤، ج ١٧، صفحات ٩٦ ـ ٩٧.
(٦) المصدر السابق، ج ١٧، صفحات ١٨٧ ـ ١٨٨.
(٧) المصدر السابق، ج ١٤، ص ١٧٧.
(٨) انظر: سيرة ابن هشام، ج ٢، صفحات ١٥٠ ـ ١٥١.
(٩) المصدر نفسه، ج ٣، صفحات ٢٣٢، ٢٣٣.
(١٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٣٣.
(١١) المصدر نفسه، ج ٤، صع ٣٧.
(١٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٧.

(١٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.
(١٤) المصدر نفسه، ج ٤، صفحات ٢٣٣ ـ ٢٣٤.
(١٥) تفسير الطبري، ج ٢٦، ص ٨.
(١٦) المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٧.
(١٧) المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٧.
(١٨) المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ٣٠.
(١٩) المصدر نفسه، ج ١٥، ص ١٥.
(٢٠) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٢.
(٢١) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٣٠٩.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ٧، صفحات ٣٠٩ ـ ٣١٠.
(٢٣) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٧٠.
(٢٤) **سيرة ابن هشام**، ج ٢، صفحات ٢١٦ ـ ٢١٧.
(٢٥) المصدر نفسه، ج ٢، صفحات ١٥٠ ـ ١٥١.
(٢٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥١.
(٢٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٦.
(٢٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٤.
(٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩١.
(٣٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٢.
(٣١) المصدر نفسه، ج ١، صفحات ٣٢٠ ـ ٣٢١.
(٣٢) البلخي، **كتاب البدء والتاريخ**، باريس: ١٩١٦، ج ٦، صفحات ٨٣ ـ ٨٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٣٥) محمود اسماعيل، **الحركات السرية في الاسلام**، بيروت، بدون تاريخ، صفحات ١٠٩ ـ ١٤٧.
(٣٦) ابن حزم الأندلس، **الرد على ابن النغريلة اليهودي**، تحقيق احسان عباس، القاهرة، ١٩٦٠ ـ ص ٦٠.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٥١.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٣٩) مقتبس في مقالة سهيل فرح «حول التراث العربي الاسلامي: وجهة نظر فلسفية للاستشراق السوفياتي». مجلة «الفكر العربي المعاصر»، الاعداد ٢٠/٢١/٢٢. صيف ١٩٨٢، ص ١٠١.
(٤٠) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، القاهرة: ١٩٤٣، ج ٥، ص ٦٧.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٤٢) القفطي، **أخبار الحكماء**، بدون تاريخ، ص ١٤٨.
(٤٣) مقتبس في كتاب عبد اللطيف حمزة، **ابن المقفع**، القاهرة: بدون تاريخ، ص ١٣٦.
(٤٤) بيدبا، **كليلة ودمنة**، ترجمة عبدالله بن المقفع، بيروت: بدون تاريخ، صفحات ١٠٦ ـ ١٠٧.
(٤٥) الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت: ١٩٥٩، ص ١٠٤.
(٤٦) آراء اخوان الصفا في هذه القضايا مبسوطة في رسالتهم الثانية والأربعين الموسومة «في الآراء والديانات».
(٤٧) من مقدمة **كتاب الكليات** لابن رشد، العرائش (المغرب): ١٩٣٩، ص ٢٦.
(٤٨) ابن النديم، **الفهرست**، القاهرة: بدون تاريخ، ص ٤٨٧.

(٤٩) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، القاهرة: ١٩٤٨، ج ٤، ص ٢٤٤.
(٥٠) اعتمدت في عرض أفكار الرازي على المادة الموجودة في دائرة المعارف الاسلامية، مادة الـ **Al-Razi**، طبعة لايدن: ١٩٣٦.
(٥١) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ج ٦، ص ٢١٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ج ٦، صفحات: ٤٩٦ ـ ٤٩٧.
(٥٣) المصدر نفسه، ج ٤، صفحات ٨٥ ـ ٨٦.
(٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، صفحات ١٥ ـ ١٦.
(٥٥) ابن كثير، **البداية والنهاية**، القاهرة: بدون تاريخ، ج ١١، ص ١٣٢.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(٥٨) **كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج**، تحقيق ل. ماسينيون و ب. كراوس، القاهرة: ١٩٣٦، ص ٢١.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٦٣) المصدر نفسه، صفحات ٨٨ ـ ٨٩.
(٦٤) المصدر نفسه، صفحات ٦٩ ـ ٧٠.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٦٦) سبط ابن الجوزي، «مرآة الزمان»، نص ملحق في شطحات الصوفية، عبدالرحمن بدوي. القاهرة: ١٩٤٩، ج ١، ص ١٦١.
(٦٧) مقتبس في المصدر السابق، ص٢٢.
(٦٨) مقتبس في المصدر السابق، ص ٢١.
(٦٩) الطوسي، كتاب اللمع، تحقيق عبدالحليم محمود وطه عبدالباقي سرور، القاهرة: ١٩٦٠، ص ٤٦١.
(٧٠) المصدر السابق، ص ٤٦٨.
(٧١) مقتبس في **شطحات الصوفية**، ص ٢٢.
(٧٢) مقتبس في المصدر السابق، ص ٢٢.
(٧٣) مقتبس في المصدر السابق، ص ٢٢.
(٧٤) مقتبس في المصدر السابق، ص ٢٢.
(٧٥) مقتبس في المصدر السابق، ص ٢٢.
(٧٦) النفري، **كتاب المواقف والمخاطبات**، تحقيق أرثر أربري، القاهرة: ١٩٣٥، ص ١٠.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١١.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(٨٣) **كتاب اللمع**، ص ٤٧٣.

ضياء العزاوي شرق الحداثة

١
أسعد عرابي

٢
زياد دلول

٣
محمود الزيباوي

٤
شاكر لعيبي

أسعد عرابي

١ ـ المستحدث والموروث

اختار ضياء العزّاوي للوحته ملامح الحقيبة الطفولية (التي تحتوي على ما لذّ وطاب من ألوان الشرق وكنوزه)، بل كانت اللوحة أشبه بالعلبة الخشبية المشكّلة من صفائح وملصقات خشبية أيضاً، مغموسة بألوان «الأكليريك» السخية، يتوسّطها مثلث خشبي



تعاكست خطوطه، وفتحت ألوانه من أحد أطرافها لتندمج مع الأهلّة الذهبية في الداخل. . .

كان عليّ أن أخرج من ذات لوحتي لأتسلّل مع القارىء في قلب جارتها، منقّباً معه عما تنطوي عليه من خزائن وتيّارات كافاليّا ونيرفانا، على تلك الينابيع التي تغذي مواجيده الثنوية الظاهرة. . وسرعان ما تحولت الحقيبة الفردوسية إلى نافذة تطلّ على بوابة عشتار (المقنعة بالسيراميك ولهيب الأصفر الذهبي)، ولم يكن من الصعب العثور على مفاتيح ثنويات العزاوي والتي طبعت تحولات تجربته الذهنية والمخبرية، ثنائيات متداخلة، تتوالد من ذاتها كتقابل الليل والنهار والأسود والأبيض، كتتالي الشتاء والصيف والأحمر والأخضر، تتصارع منذ الأبد مثل الخير والشر و«جلجامش» و«أنكيدو». من هنا نعثر على الديناميكية المزدوجة لدى العزاوي: **قوة الرمز والتباس الرؤيا**. ويشهد القارىء في ساحات لوحاته وصفحات أوراقه قائمة من الصراعات المطلقة: بين الفكر والمادة، بين المحتوى والمحتوي، تتقابل فيها محمولات الذاكرة بالصبوة الشمولية، وتتفانى عبرها الإشارات الكرافيكية بالنور الملوّن، يتداخل التجريد بالتشخيص والالتزام بالتنزيه، المفكّر بالمحسوس، والهندسة بالشكل البيولوجي، تجربة يعتمد هيكلها على أعمدة

التكامل والصراع والزواج والنكاح والإخصاب واللقاح، على التوازن والتوليف.

* * *

يعتبر ضياء العزاوي المريد الشرعي للقطب جواد سليم. عمل الإثنان كموظفين في المتحف الوطني في بغداد. وهكذا ترعرع خيالهما في جنباته، عاشا عن قرب لعنة وأغراء فنون سومر وآشور وبابل، تعمّدا في رماد زيقوراتها، وتلمّسا أثلام رُقُمها الفخارية المسمارية. تعفّرا في حضارات الرمال والرماد والعيون الجاحظة (الساكنة في الأبدية)، وتعرّفا على الجدران المتآكلة المحفورة بإزميل المحاربين والكهنة والأقزام والعمالقة وعرباتهم ومذابحهم وأساطيرهم وقوّة الصمت الذي يريم على هذا الأوقيانوس المندثر خلف الإسلام.

ثم تتواصل حكمة الاثنين بتكوينات المنمنمات الإسلامية من الواسطي وحتى بهزاد، وذلك باستعارة البناء الهندسي الملتبس، والقائم على الحوار بين القوس والخطوط المتعامدة، داخل فراغ مسطح كالورقة، تنتظم ألوانه الموسيقية وفق منظور متوازٍ يتجلى في عين الصقر التي تحلق في المطلق... ضياء يتقدّم معلمه وذلك باستغراقه البعيد في هذا الموروث الأخير طالما أنّه قد اكتشف داخل مختبره المعاصر فعاليات الإشارات والحروف التي رافقت أعماله حتى اليوم.

لا يفصل ضياء بين الواقع اليومي الذي يجري على سطح الأرض والمخزون الجيولوجي المدفون تحتها، وإذا كانت طبيعته الأخلاقية تجعله متحالفاً مع الإنسان وبكاءاته اليومية، فهو لا يترصّد في هاجسه الإبداعي المجريات العابرة، وبالمقابل فهو لا يحمّل الموروث قدسيته الرومانسية، بقدر ما يتسقّط الخالد منه الذي يعيش في الفنون الشعبية والقادر على الاندماج دوماً مع الحياة اليومية، وبالتالي فهو يستعير من الفنون الشعبية إشاراتها الباقية من أسهم وصلبان وأوشام وأختام وأبراج زيقوراتية... إلخ.

يحضرني في هذا المقام موقف الفنان جياكوميتي الممجّد للحياة حين أكّد مرة أنه **«حيال حريق في منزل يفضّل أن ينقذ القطّة ويترك لوحة رامبرانت للنار»**.

يملك ضياء قناعة تامة بأنّ دور الفنان يتجاوز حدوده الإبداعية النخبوية، وبذلك فقد ورث من جواد سليم **أولوية الرسم والتخطيط** على اللون ـ (متحالفاً مع الرسوم الملتزمة لمعاصرة الفنان بابلو بيكاسو) ـ ذلك أن الخطوط أقدر على التعبير عن عنف الحركة والدرامية الملحمية، مقارنة باللون، وهكذا سنجد أن هذه النفحة التعبيرية في الخطوط

العنيفة ستندمج في بنية العمل الفني، وبذلك تتحالف المادة مع المضمون..

ولعل اهتمام العزاوي بالنشاط الكرافيكي (حفر ـ إعلان ـ طباعة على الشاشة الحريرية ـ تصاميم كتب وأغلفة ورسوم توضيحية)، ما هو إلاّ استجابة لرغبته الملحّة في الاحتكاك بدقائق الحياة اليومية للإنسان، خاصة أنّ فنّ الحفر في الأساس يقوم على ديموقراطية انتشار نسخه العديدة لتواضع أسعارها مثل فنّ الاسطوانة والفيديو وكتاب الجيب، وقد يكون هذا الاتّجاه غالباً على جيل العزاوي خاصة الجماعة التي أسّسها عام ١٩٦٧ إثر هزيمة حزيران (يونيو)، والتي تحمل اسم «جماعة الرؤية الجديدة» وتضمّ كلّ من رافع الناصري وصالح الجميعي واسماعيل فتاح وهاشم سمرجي وعلي طالب ومحمد مهر الدين. بل ولعل فن «الكرافيزم» قد طبع فن الرواد العراقيين خارج إطار هذه الجماعة ونجد بصماته منذ شاكر حسن آل سعيد وحتى مهدي مطشر.

في البدء كانت الكلمة والحرف والورقة

لم يمنع إقامة محترف العزاوي في ظاهر ضباب لندن، من متابعة مطالعاته للمخطوطات العربية الإسلامية في الغربة، وقد أُخذ ببنائها البصرية وإخراجها الفني وطريقة تجليدها، وها هو يكتشف من جديد قوة «الكرافيزم» في رسوم المنمنمات الإسلامية لحظة اطّلاعه لأوّل مرّة، عن قرب، في متحف لندن على مخطوطة القزويني **«عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات»**، وهي النسخة اليتيمة التي تمتاز بالخيال الجامح والرسوم الثرية التي تعود إلى القرن الرابع عشر العباسي.

وقد قادته حماسته إلى هذه المخطوطات للاستغراق في إنتاج عدد كبير من المجلدات الطباعية التي درجنا على تسميتها التقنية **«البورتفوليو»**، وهي عبارة عن دفتر أو مذكرة طباعيّة حرفية ينجزها الفنان بشكل يدوي مباشر أو بشكل يدوي آلي، وتجمع عادة صفحاتها المحفورة ذات القياس الموحّد داخل علبة أو مجلد يدوي أقرب إلى صفحات الكراريس القديمة. وتكون عادة محدودة النسخ مثلها مثل أعمال الحفر الورقية، موقّعة باليد ومرقّمة ومؤرخة. وهو ابتدأ بكتاب يحتوي على عدد من اللوحات الورقية الملوّنة تحية لجواد سليم، تبعها برسوم متقاربة مع المخطوطات العبّاسية لكتب أربعة تحمل عناوين: **«المعلّقات»** و**«ألف ليلة وليلة»**، و**«الحلاج»**، و**«جلجامش»**، مرفقة دوماً بالنصوص الأدبية النثرية أو الشعرية. تتالت بعد ذلك رسومه للمجموعات الشعرية لكبار الشعراء العرب، ابتداء من **«أنشودة المطر»** لبدر شاكر السياب، ثم دواوين كل من أدونيس، ويوسف

الخال، ونزار قباني ومحمود درويش وبلند الحيدري وخليل حاوي وغسان كنفاني ونادبا تويني وطلال حيدر وغيرها الكثير. . .

وكان يفضّل دوماً غلبة الخطوط على الألوان التي كان يستخدم فيها طباعة الشاشة الحريرية اليدوية، وكانت عنايته بالتجليد والغلاف كبيرة، ناهيك عن اختيار الورق وإيقاع الصور وتتالي النصوص. . .

وقد أدخل في سياق رسومه نصوصاً ملتحمة معها وليست متسلسلة القراءة، فقد اختيرت الكلمات بعناية انفعالية ودون روابط في المعنى المنطقي أو الشعري، وأكّد هذا الاستخدام التشكيلي البحث تلاعبه في اتجاه أسطر الكتابة وفي تنوّع قياس وأنماط الخطوط العضويّة القريبة من الطراز النسخي، وكثيراً ما نتبيّن داخل نظام المفردات الهندسية أو السطوح آثار خطوط الأسطر ومعالمها، وحدود الهوامش أو الصفحات ذات الشبكة التربيعية، وبما يتناسب مع اعتماده على الوحدة الأساسيّة في الخط العربي، وهي النقطة المعينة أو شكل المربع الفاتل حول محوره، تتردّد إيقاعاته في أطراف اللوحة، كمفردة تشكيلية يتمسك بها غالباً، ولعله من الجدير بالذكر ابتداع العزاوي لعلائق جديدة في بناء الحرف العربي تجسّدت من خلال تصاميمه الجريئة لعدد كبير من العناوين الطباعية (في الصحافة والكتب).

كيف تسلّل هامش المخطوطة العباسيّة إلى الحيّز التشكيلي؟

تندمج تكوينات «الكرافيزم» بمادة اللوحة التصويرية من خلال لعبة كسر الهامش المستعارة من المخطوطات العربية الإسلامية، فالأشكال تسعى دوماً إلى الخروج من إسار الصفحة المهندسة بحدود متعامدة، شأنها شأن الحلية القرآنية، الكلمة، عناصر المشخّصات (الفارس مثلاً)، كلها تقتحم عتبة الصفحة من الشمال أو اليمين باتجاه الفراغ المطلق في الهامش المفتوح حتى اللانهاية، وتسعى لدى العزاوي، (سواء في محفوراته أم في لوحاته)، بعض الأشكال والحروف إلى الالتصاق برحم الفراغ. فها هي تتسلق الجدار، وقد تخرج من الهوامش الأربعة لشتى الأطراف كما تخرج أهداب السجادة من جسدها المركزي. . .

وبالعكس ففي كثير من الأحيان يجتاح فراغ الجدار الأبيض باطن اللوحة، بعكس اتجاه لعبة كسر الهامش، ثم تتولّف هذه الصبوات المطوية داخل الصفحات الصفراء مع ملصقات التكعيبية والدادائية، وعلى الأخصّ مع طريقة تنوع خامات السطوح وتناغم أو

معلقة
عنترة بن شداد





تنافر نسيجها البصري، بل إن الموروث يتداخل في المبدع في ما يخصّ الاتجاهات الملتبسة في الخطوط، تأثيرها الخدّاع البصري الذي تتداخل فيه إدراكات الشكل بالأرضية تماماً، كما نجد ذلك في التخطيطات «الكرافيكية» لتجارب «الأوبتيك» المعاصر التي تنحى منحى الخداع البصري.

وفي حالة عدم تطابق الخطوط السوداء مع المساحات اللونية المقصوصة (على طريقة ماتيس)، نجد أنّ هذه الخطوط تتحالف مع الألوان لتشكّل تواطؤاً بصرياً، ذلك إذا ما تجاوزنا تجاربه المتأخرة التي يشطح فيها اللون عن دوره المحاور، ويأخذ مبادرة الإثارة الأولى.

في محفوراته الملونة (خاصة بطريقة الحفر على الحجر «الليتوغراف» أو الشاشة الحريريّة)، نخرج عن ضوابط النصوص الشعرية لندخل في تجريد الحروف والكلمات وأبعادها الروحية. تتعامل فرشاته مع كينونة الحرف البصرية المستقلّة عن فحواه، وذلك من أجل اندماجه في سياق النوتة البصرية ونواظم البيئات اللونية. تتحاور زوايا الخطوط مع منحنياته، وتتكوّر تفاصيله، أو تتوضع أذياله وذؤاباته، أو تتمفصل أصوله الهندسية التربيعية ـ التدويرية مع التشكيل الهرمي العام، وغالباً ما تتعانق مع الإشارات السحرية الشعبية التي مرّ ذكرها أو الأوشام التعويذية...

مثل هذه العلائق التنزيهيّة تذكّرنا بمنطق استعارات الفنان «بول كلي» في تونس للحروف العربية دون أية دراية بمضمونها، وسنعثر على القراءة التشكيلية ذاتها لدى معاصره «كورناي» (من جماعة «الكوبرى» الهولندية البلجيكية) الذي كتب في كراس معرض العزاوي عام ١٩٨١م:

«أتبيّن حروفاً... (...)، ولا أملك القدرة على فكّ طلاسمها، ولكني أحسّها ملتحمة مع إيقاع اللوحة، ترسم فراغها وتؤكّد بؤرة الانفعال فيها».

عودة إلى ثنائية الخطّ واللون

وإذا ظلّ المعلّم جواد سليم أميناً على أولوية التخطيط وأفضلية الرسم بالأسود، فذلك لأنّ طبيعته أقرب إلى النحت منها إلى التصوير، في حين أنّ تراجع مثل هذه العصبيّة «الكرافيكية» مؤخراً لدى العزاوي تعكس فيض حساسيته المرهفة في اللون، (أو كما لاحظ البعض، قد تكون بشارة جواد سليم تحوّلت إلى رؤية موثّقة لدى العزاوي).

يمثّل موضوع **الطائر** الذي كرس لمحوره معارض شخصية خاصّة، حيّزاً اختبارياً لعراك الخطّ مع اللون، لعلّه البرزخ الذي تلتقي عبر تحوّلاته البصرية خصائص «الكرافيزم» والتصوير الصرف، طالما أنّ القيم «الكرافيكية» لدى أوراق وطباعات العزاوي قد تسلّلت إلى تكوينات لوحاته التصويرية. وأكثر من ذلك، فقد يسجّل هذا الطائر التراوح بين التجريد والتشخيص، بين الحيرة واليقين!؟.

إنّه حمامة بيكاسو، وطائر رخّ علاء الدين في آن واحد، إنّه النسر المجنّح الرافدي (رمز التحليق «الميتافيزيقي»، السقوط الملحمي في العالم السفلي) والعنقاء العطّارية في الوقت نفسه. إنه السليمورغ المندمج بقوس قزح والمنفلت النور في جسد الكون، وهو طائر النورس، رمز الاغتراب والارتحال دون أمل بالعودة...

في شتّى هذه الإلماحات الرمزية يتحوّل رفيف أجنحته إلى توتّرات خطّية وشظايا لونية (أشبه بمشكاة الزجاج المعشّق)، بل كثيراً ما تنحل ملامحه داخل سديميّة عجائن الألوان والتهامها للتخطيطات الأوّلية.

يقدّم الملوّن الكبير بول جوجان نصيحة ثمينة لعشاق التصوير قائلاً: **«عندما تلاحظون أنّ الشجرة أقرب في ألوانها إلى الأخضر، تناولوا من «الباليته» عجائن الأخضر الأكثر سخاء واخضراراً، في هذا التطرّف تحصلون على أخضر أكثر شباباً وجمالاً من خضرة الأشجار»**.

يستخرج العزاوي صباغاته المتوحّشة من حريق شموس محترفات البسط والسجاد، من صقيع سيراميك بوّابة عشتار، مستعيناً ـ مثل جواد سليم ـ بمقصوصات حليف الشرق هنري ماتيس، الذي كان يُنشىء الشكل واللون معاً بمقصٍ واحد. لقد تعلم العزاوي من أمثال هؤلاء أنّ الخط الأسود ما هو إلاّ فاصل رصاصي يتعشّق شظايا الزجاج المعشق، وبالتدريج ذابت خطوطه في سواد الليل وتقدّمت ألوانه كالشّهب المعلقة في الفلك الساهر، تتماجن بطرب وغواية.

وإذا كانت رحلة العزاوي محفوفة بمخاطر المواد التجريبية، والثنائيات الذهنية (التي تفرّخ أبداً) فمركبه اليوم يصبّ في شاطىء سلام ودعة وزهد وتقشّف، يلوّن كالأطفال على الفخّار والخشب، من مثال تلك العلبة المسحورة التي لا زالت تقبع على جدار ذاتي، حتى كتابة هذه السطور.

أسعد عرابي [باريس]

«جماعة الرؤية الجديدة»: عنوان البيان، أو الكراس الذي حرّره العزاوي، معبراً عن الطموحات التجديدية للجماعة الفنية التي تحمل الاسم نفسه.

يتزامن تاريخ ولادة هذه الحركة مع عمق الصدع الحضاري الذي انغرز في ضمير فناني هزيمة ١٩٦٧. يلمّ ضياء العزاوي شمل أترابه من طليعة الفنانين الذين يضجّون مثله بحيوية الشباب وتوقّد روح البحث الفني، ثم يجمعون على توقيع بيانهم المشترك في «مطبعة رمزي»، وذلك في شهر تشرين الأول (أكتوبر) من عام ١٩٦٩، وهم: ضياء العزاوي ورافع الناصري وصالح الجميعي واسماعيل فتاح وهاشم سمرجي وعلي طالب ومحمد مهر الدين. وقد التحق بالمجموعة في ما بعد طارق ابراهيم.

يرفض البيان الهزيمة العسكرية والفكرية للأمّة العربية، ولكنّه يتعثّر، من جهة أخرى، في البحث النظري العسير عن شرعية هذا اللقاء الصادق والعفوي والمرتبط بالمستوى الحرفي الرفيع، وذلك أن تمايز أسلوب كلّ منهم كان ينسل مثل الزئبق والماء من التنظير التوحيدي، والبحث الأخلاقي عن العوامل المشتركة، فهم بالنتيجة لا يمكنهم ردّ النكسة التي تؤرقهم: لا بدفع أبحاثهم الفنية إلى مستوى اقتحام العالم الفنيّ الغربي واجتياح جدار العزلة المضروبة على الفن العربي في صالات الفن المعاصر العالمي... ويذكر شاكر حسن آل سعيد في (البيانات الفنية في العراق) هذه الفقرة من البيان:

«إذا كان البدائيون يعزون للفنّ السحر، واليونانيون يوكلون إليه كشف الجمال، والقرون الوسطى تنتظر منه أن يوطّد عالم الإيمان، فإنّ حضارتنا تجعل منه ممارسة إنسانية يمارسها إنسان يحيا في احتكاك دائم بالعالم ويقدم من خلالها الوجود الإنساني العاري أمام الحقيقة، محقّقاً بذلك صورة أخرى عن صلة الإنسان المعاصر بالعالم».

هذا الوعي الحركي للعالم يقوم على التوالد وديمومة البحث. وقد تكون حركيات هاشم سمرجي أكبر معبّر عن هذه الحركة الاستمرارية التي لا تعرف التكرار. وعلى هذا الأساس فقد عولج موضوع التراث من خلال ضرورة صهره بالواقع اليومي.

يقول البيان: «علينا أن نمزّق التراث لنوجده من جديد، وأن نتحداه لنتجاوزه، فحريّة التعبير هي حرية الثوري، والفن هو كل إبداع جديد يتناقض مع الجمود»، وهو ما يفسّر رفضهم لوصاية الفنانين الرواد رغم اعترافهم بقيمتهم.

وبعد أن انسحب، بعد فترة، كل من اسماعيل فتاح ومحمد مهر الدين من المجموعة، تتآمر الأسفار على لقاء البقية، فيهاجر ضياء العزاوي وهاشم سمرجي إلى لندن، وصالح الجميعي إلى الولايات المتحدة... ولكن حبل السرة لم ينقطع يوماً بين هؤلاء، فشفافية صداقتهم كانت أكبر من اختلافات مناظيرهم الإبداعية.

أهم المعارض الشخصية:

١٩٦٥ صالة «الواسطي» ـ بغداد.
١٩٦٦ صالة «واحد» ـ بيروت.
١٩٦٧ جمعية الفنانين العراقيين ـ بغداد.
١٩٦٨ متحف الفن المعاصر ـ بغداد.
١٩٦٩ صالة «سلطان» ـ الكويت.
١٩٦٩ صالة «واحد» ـ بيروت.
١٩٧١ المتحف الوطني للفن المعاصر ـ بغداد.
١٩٧٣ صالة «رسلان» ـ طرابلس (ليبيا).
١٩٧٤ صالة «سلطان» ـ الكويت.
١٩٧٥ المتحف الوطني للفن المعاصر ـ بغداد.
١٩٧٦ صالة «نادار» ـ الدار البيضاء.
١٩٧٧ صالة «سلطان» ـ الكويت.
١٩٧٨ صالة «باتريك» ـ لندن.
١٩٧٩ صالة «الرواق» ـ بغداد.
١٩٨٠ صالة «فارس» ـ باريس.
١٩٨٠ صالة «سانترال» ـ جنيف.
١٩٨١ صالة «فارس» ـ باريس.
١٩٨٢ الصالة العالمية ـ أبو ظبي.
١٩٨٣ صالة الثقافة ـ الكويت.
١٩٨٤ صالة «ألف» ـ واشنطن.
١٩٨٥ ميريديان ـ أبو ظبي.
١٩٨٥ صالة الثقافة الملكية ـ عمان.
١٩٨٦ صالة «فارس» ـ باريس.
١٩٨٨ صالة «بلانك» ـ لوزان.
١٩٨٩ استوديو الغرافيك ـ بغداد.
١٩٩٠ صالة «ألف» ـ واشنطن.
١٩٩٠ صالة ناكيتا ـ ستوكهولم.
١٩٩١ صالة ٥٠ × ٧٠ ـ بيروت.
١٩٩١ فندق كارلتون ـ بيروت.
١٩٩١ صالة هايتي ـ تورنتو.
١٩٩١ صالة «ألف» ـ واشنطن.

زياد دلّول
حرف على لون

على خشبة مزجِ ألوان العزاوي ترى عجائن الأكريليك وزيت الكتان ممزوجة بأحبار شعراء يعرفهم. كما ترى ملفات لبابل وآشور والواسطي وكتابات عن العرب وعن الاغتراب. تسمع حداء عراقيّاً وقامات حزن تعرفه وتلحظ حواراً مع ماتيس بلغة عربية!.

يرغب العزاوي في أن تكون لوحته شيئاً لا صورة. والشيء في فلسفته التشكيلية مادة قابلة لِلّمس، كما هي قابلة للرؤية. ولهذا لا تنتظم اللوحة منذ هيكلها الخشبي حتى قشرتها الأخيرة. تظل مفتوحة الأضلاع تدعو أبيض الحائط إلى داخلها أو تمدُّ سطحاً باتجاه العين أو باتجاه المكان. بينما يلفُّ اللون الأطراف كما يصبغ صدر القماشة.

داخل هذا الحَيّز ـ لا الإطار ـ ينصب العزاويُّ ميزانه، ويقيم مسطرته. ثم يبدأ في إعادة بناء رُكام مساحات لا تتشابه بل تتكامل بحدودها وتتراكب بالتفافاتها وتتقاطع بامتداداتها. ميزان يعمل في الهندسة كما يعمل في الوزن ليس مؤشراً اعتداله حدسياً بل فيزيائي، يعتمد الشاقول والأفق كعنصرين حاسمين يُشكّلان أساس البناء وعروة الربط والحوار. وكما يعتدل توزُّع الأشكال في بؤرة قبالة سهل، يعتدل وزنها في توازنها.

لا فرق بين السطر والخط. الكلمة خط وتخطيط، والحرف حدٌّ بين اللون واللون. يَكْبُرُ الحرف في جزئه فيفقد خاصيته، تبقى منه زاوية أو يفلت من جلده مربع مقلوب ليعترض على أطراف اللوحة: يُجاوِزُها ويكون نقيضها. والمربع نقطة والمربعان نقطتان.

عجائن مفروشة، لها سطح واحد تنوعه ذبذبات الفرشاة وعناد اللون المغروس في



طبقة سابقة. مبدأ بنيوي يتجاهل أنصاف الألوان ولا يتذكّر الرسم باللون الواحد. مبدأ للزجاج المعشّق مع خلاف في الوظيفة: فالمعشّقُ يدعو الشمس لاختراقه بينما تشع لوحة العزاوي في الظلام.

الأسود قاسم الألوان وحاملها، وهل الأسود لون؟

ـ هو أساسٌ ونقيض، هو الكتابة، حامل المعلقات، قماش العباءة، سماء القافلة، حجاب الألوان.

تتكثّف الأشكال في حيز اللوحة وتترك بقاياها خارج المرئي، فاللوحة تتحدد حدودها بضرورة المكان وإلاّ فلا حدود لها، هي جزء من تصوير لانهائي يتجزأ كل مرة بتكوين صلب يصنع مقص الحامل الخشبي أطرافه. وحدات تصويرية تبحث عن تَتمّاتها في وحدات أخرى.

تخرج الأشكال من القماش، يضيق بها بعداه فتجد بعدها الثالث على الأرض،

فاللوحة للجدار والنحت للأرض. ليس هناك كتلة منحوتة بل عَرْبَسَات ذات بعدين مقصوصة ومتعاضدة في ثلاثة أبعاد. بناءات معمارية لنحاتٍ تصويرٍ يمدح البعدين ببعد ثالث. سِحر الفنان في إعادة خلق العالم لتصديق أوهامه. فلتكنْ تخطيطاتُ القماشةِ كائناتٍ تسعى في صالات العرض بهياكل خشبية مطلية بثياب نساء مطرزة وزخارف دواوين.

لا التجريد ولا التشخيص: كلاهما مباح لِحَرَفيّ الشعر والزلّيج، حرف على لون ونور على نور.

زياد دلّول

[باريس ـ آذار، ١٩٩٢]

شاكر لعيبي

بحثاً عن رؤية جديدة

يستطيع البصر، اللحظة، أن يتعرّف بيسر إلى أعمال ضياء العزاوي (ولد في بغداد سنة ١٩٣٩)(١) وينسبها إليه. حتى لكأن هذا البصر سيفترض أسلوباً خاصاً بالفنان إذا ما قال بمفهوم عميق لكلمة أسلوب، لأنّ لوحته، مهما تنوّع تشكّلها، تبقى تحتفظ بإثنين:

ـ إنها خاضعة إلى نوع من تأليف (composition) لا تحيد عنه إلاّ قليلاً يتركّز بإقامة عنصر أو عنصرين رئيسيين، كتلة أو كتلتين لا تشغلان اللوحة كلّها وتتركان حيّزاً وظيفياً للفراغ الذي يقوم بتصعيد الأثر الدرامي للكتلة الطافية في اللون، أي على خلفية هي لون واحد في الغالب. كانت كتلة تشخيصية (figurative) فيما مضى وهي لاحقاً تجريدية: حرفاً عربياً.

ـ إن ألوانه تتبقى منذ البواكير وحتى اليوم من ذات الطبيعة الفيزيائية نفسها، كونها ألواناً حارّة ومبتهجة، صريحة ولا تخضع للخلط أو إلاّ لقليل منه على «الباليته».

إنه يعيد الاشتغال، كلّ مرّة، على الفضاء والألوان المحدّدين دون كلل طالما تعلّق الأمر بمادّة الزيت أو الغواش، لأنّ تخطيطاته (وهذه المفردة تحاول، عبثاً، أن تعادل الفرنسية dessins) تعمل في حقل إشاري آخر. في هذين الإثنين يقع مجال عمل العزاوي الرئيسي، وفي حضورهما يمكن أن نقرأ مديحاً بصوت عال إذا شئنا أو أن نقرأ تحليلاً نقدياً.

يستحقّ المرجع (référence) وقفة. فمرجعية العزاوي محيّرة ويمكن الزعم أنه من الصعب إلى حد بعيد إيجاد مرجع مباشر وأكيد له، مرجع في الرسم الأوروبي الحديث



وضمن معاييره. وإذا أحال عمله إلى عمل فنان أوروبي فإنه سيذكّر من طرف بعيد للغاية ودون وثوقيّة. تذكير فحسب دون، أيضاً، الإندغام بتلك الفاعلية النظرية والسياق الذي كان الأوروبي يشتغل فيه.

١ ـ كلمة عن المرجعية

إن أعمال ضياء العزاوي هي مناسبة مهمة في تفعيل وتجديد الحوار بين مرجعين وثقافتين وفي إعادة طرحه تشكيلياً، لأنه ينتمي، عضوياً، ويطلع من حركة كانت تودّ أن تعطي الرسم مذاقاً مستمداً ممّا نسمّيه على عجل بالمحلّي، ومما قد تعوّد البصر والبصيرة عليه بسبب حضوره الملحّ في الذاكرة البصريّة. فهو يخرج على الفور من دأب جواد سليم في إعادة الاعتبار إلى العناصر المحلّية والشعبية القائمة في العمارة الإسلامية وألوان العيد البهيّة أو فيما كان جواد يسمح لنفسه أن يطلق عليه بالبغدادي والبغداديات، تارة على مستوى استلهام (موضوع) مفترض للرسم، أو تارة على مستوى المعاني الممنوحة للأشكال المعتمد على بعضها كلّياً أحياناً في بناء اللوحة: القوس.

كان الجيل الذي عاصر سليم كما الجيل الذي تلاه منهمكاً بإيجاد معادل تصويري

للهويّة العربية ـ الإسلامية وللهويّة الأخرى الموغلة في التاريخ: السومرية والبابلية في العراق والفرعونية في مصر والآرامية في بعض الفنّ اللبناني. كأن البحث من طبيعة فكريّة في أوّل المقامات لكنّها تنقب في الرسم وتجعله موضع برهان لرهانها الفكري، وتلتقي أوسع لقاء مع ما يؤرق الثقافة العربية برمتها منذ مطلع القرن. إن رهانها ومراجعها هذه لا تتشابه، رغم ذلك، مع فروع الإبداع الأخرى كالشعر، مثلاً، بسبب أن إرثها لا يشابه، في الحجم، الإرث الشعري العربي، ولا في النوع الإرث التشكيلي الأوروبي. إنّ حيرتها مضاعفة.

طبيعة فكرية جرى باسمها، في أسوأ تأويلات البحث البصري، تناسي المادة الأساسية التي هي مجال عمل الرسام وتناسي الكيفيّة التي تتحقّق فيها تلك الهويّة المفتّش عنها بضراوة. لقد نسي البعض وَهُم ينشغلون بتقليب الفكرة طبيعة المادة التي تجسّد اللوحة والخطّ (Ligne) وتصوغها.

إنّ الفرضية التي يميل هذا البحث إلى طرحها تقول بأنّ المرجعية الأوروبية لم تكن ممكنة تماماً طالما كان الرسم في العراق، على سبيل المثال، يخوض مغامرته في سياق ثقافي مختلف، وظيفياً كذلك. إنّ التأثير الذي مارسه الفن الأوروبي على رسّامي العالم العربي لا يصلح أن يسمّى مرجعاً رغم أنّ جواد سليم قد «تأثّر»: «ببعض الرسامين والنحاتين الغربيين مثل بيكاسو وهنري مور وماتيس وبول كلي وبونار. . . وكانوا موضوع إعجاب لديه!»[٢] على ما يذهب كنعان مكية عن حقّ.

لا مرجعيّة إذن ولكن تأثيرات مارستها وتمارسها أوروبا بعنف مخلخلة معايير العقل (اللوحة) العربي منذ بواكير القرن. لامرجعيّة سيصرّ عليها بعض من أهمّ فناني العرب المعاصرين ومن مختلف المشارب والاتجاهات والأجيال، خاصّة بعد أن تراكم الفنّ العربي كمّياً وتوضّحت له طروحات الغرب الفكرية وأساساتها. فصليبا الدويهي يصرّ على رفض فكرة (التجسيد) التي يعتبرها (غربية) ويتشبّث بنوع من (التسطيح) (aplatissement) الذي يصير عنده مساوياً للذات الشرقية. أما بالنسبة إلى فنان أكثر شباباً من الدويهي وهو العراقي فيصل لعيبي (مواليد ١٩٤٧، أي عندما أنهى الدويهي دراسته في باريس!) المنحني دوماً على رسم تشخيصي فإنّه يسمّي ما يحدث الآن فنّياً بالهلنستية الجديدة التي «مسخت فنون المناطق التي اجتاحتها كما هو الحال في فترة الاسكندر المقدوني التي كانت تأثيراتها على فنون الشرق بشكل خاصّ سلبيّة جداً ولم يُنتج خلالها فن حقيقي. . »[٣]، معيداً التنبيه إلى أنّ «أوروبا وأميركا تريدان فرض نماذجها الفنّية»[٤]. بالنسبة إلى الفنان

اللبناني حسين ماضي، فإنّ قضيّة الهويّة تنطرح بصراحة وعمق وتصير جوهر العمل التشكيلي لتظهر «في منطق التأليف: أخْذ الوحدة الشكلية وتبسيطها دون إضاعة هويّتها، ثم اعتمادها كمفردة في تأليف صفحة ملوّنة بالاعتماد على التكرار في رسمها. .»[٥]، مثل الموسيقى العربية القائمة على الإعادة (الطرب). يمكن إضافة الفنان شاكر حسن آل سعيد ومراجع «البعد الواحد» الجلية رغم تماس بحثه مع بحث الإسباني تابييس الذي لم يكن مرجعاً، البتة، لآل سعيد، لأن مراجعه تقع في مكان معروف آخر.

إن مراجع جمهرة من هؤلاء الفنانين هي نموذج فني وثقافي مختلف، هي أسطورة Mythe (إذا تكلمنا على الأسطورة كما كان رولان بارت يتكلم) أساسية وضرورية في آن؛ في نمذجة عالية تحققت مرة ويمكنها أن تمنح المغترفين من نبعها طاقة خلق (أشكال وألوان) كما يمكنها أن تمس هذا الذي لا يقلد أساطير أخرى بقوة روحية. لذا يبدو اليوم أنّ المرجعية كما يراها عدد معتبر من الفنانين العرب، وأحسب العزاوي من بينهم، هي عودة إلى الذات الثقافية النموذجية (حتى لو كانت متخيَّلة ولم توجد أبداً) قبل أن تكون تماهياً مع الآخر القوي، المهيمن غير الراغب كثيراً بأن تعيد الثقافات الأخرى البعيدة والقريبة صياغة إنجازه. من هنا لا يميل لا الدويهي ولا فيصل، لأننا قد استشهدنا بهما ولأن التفارق الواسع بينهما دال: (فالدويهي ذو نزوع صوفي شرقي ـ آرامي ـ عربي بينما فيصل فذو نزوع عقلاني ـ شعبي) إلى فكرة أنّ الفن التشكيلي هو (لغة عالمية) كونه فحسب لغة بصرية. فكونه لغة بصرية لا يغيّر شيئاً من طبيعة كونه (لغة) ذات خصائص خاصّة بها ويجب معرفة قراءتها. وإذا كانت اللغة البصرية الغربية مقروءة على نطاق واسع فذلك لأنّها فرضت نفسها وانفرضت كما اللغة الإنكليزية والفرنسية، لغة الحضارات المنتصرة في جدل الحضارات اللذيذ والمرّ.

٢ ـ العزاوي: بحثاً عن (الرؤية الجديدة)

عندما نتوصَّل إلى ضياء العزاوي نتوقّف، حائرين، في إرجاعه إلى مرجع غربي على وجه الخصوص. عمله يفلت من ذلك، لأنّه قد انبنى منذ البدء على أساس بحث جمالي واعٍ لمصادره (المحلّية) وعبر أقنومين إثنين:

الأول منهما، يتعلّق بالدراسة الأكاديمية الأولى التي أنجزها العزاوي في علم الآثار، حاصلاً فيه على شهادة عام ١٩٦٢، أي بعد وفاة جواد سليم بسنة واحدة (١٩١٩ ـ ١٩٦١). دراسة قادته عندما أنهى بعدئذ «معهد الفنون الجميلة» (١٩٦٤) إلى التحديق

طويلاً في الفن الرافديني، التشخيصي. هاهنا ثمة مكان للكائن نصف البشري، نصف الإلهي، حيث الحضور الطاغي للعيون الواسعة التي تميّز النحت الرافديني، عيون أبو (Abu) إله النبات والخصوبة، عيون دودو (Dudu)، أو الآخر غوديا (Gudea)، حاكم مدينة لكش[٦] الموجودة كلّها في المتحف العراقي جنباً إلى جنب مع تماثيل أخرى لربّات وآلهة سومرية وبابلية وآشورية. إنّها تعاود الظهور في أعمال العزاوي التي تلت مباشرة فترة انقطاعه عن جماعة الانطباعيين[٧]، وفيها يقترب اقتراباً فاضحاً من تكوين عنيف للجسد، الثابت بساق ذات عرض واستطالة تذكّر هي الأخرى بالتمثال الرافديني، صلبة وعريضة، العين وسيعة رُسمت غائرة ومُبالغ بحجمها وفارغة تماماً مثلما كان يبالغ النحات الرافديني بعيونه التي تلتهم العالم، المغطّاة، حرفياً، بقواقع تعبيراً عن غرائبية شخوصه وأسطوريتها، والتي ستتلاشى، عند العزاوي، بالتدريج وتهجر وتمتزج بعناصر شكليّة أخرى قادمة من التالي:

وهو ثاني الأقنومين، ذاك الحوار الذي أطلقته (جماعة بغداد للفن الحديث) التي أقامت معرضها الأول وأطلقت بيانها الأوّل سنة ١٩٥١ على هدى تنظيرات ونظرات جواد سليم ورفاقه الآخرين، المرتكز على أساس: «أن يكون العصر الحاضر ومدى وعينا للطابع المحلي» وأنّ «. . الفنّ الحديث في الحقيقة هو فنّ العصر، والتعقيد فيه ناتج عن تعقيد العصر»[٨]، أو بحسب نصّ البيان الثاني للجماعة ١٩٥٥ الذي كتب نصّه جبرا ابراهيم جبرا، وذهب فيه ملخّصاً رؤية الجماعة التي «تتألّف من رسّامين ونحّاتين لكلّ أسلوبه المعيّن، ولكنّهم يتّفقون في استلهام الجوّ العراقي لتنمية هذا الأسلوب».

كان مرتكز الحوار يسمّى (طابعاً محلياً) أو (جواً عراقياً) قبل أيّ أمر آخر. سيجري الخوض فيه في الأوساط التشكيلية مراراً وتكراراً وتقليبه، والتحوير فيه، تمحيصه وتدقيقه وتعميقه. تعميقه خصوصاً، ذلك أنّ فنانين كثيرين لاحقين كانوا ينظرون بريبة إلى غموض دلالة «الطابع المحلّي» و«الجوّ العراقي» وهم يرون إلى إنجازات فنانين يُبسّطون الفكرة لم يكن جواد سليم البتة من بينهم. هؤلاء سيؤسّسون بدورهم جماعتهم من بين جماعات أخرى مشغولة بهموم أخرى: (جماعة الرؤية الجديدة) التي كان ضياء العزاوي عضواً فيها، لتستكمل الحوار وتمضي به قدماً.

في بيانها في سنة ١٩٦٩ توضّح هذه الجماعة بأنّ «الرؤية الفنية ليست إلّا صورة من صُوَر استخدامنا لعالمنا الداخلي والخارجي» وأنّ «الفنّان يعيش وحدة العصور كلّها ويعيش في الوقت نفسه وضعه كجزء من المجتمع. . بقدر ما يشعر أنّ عليه أن يغير

الماضي من خلال الرؤية المعاصرة. . يشعر بأنّ الماضي يوجّه الحاضر. بين الماضي والحاضر توحُّد وتواجد. فإذا كانت الرؤية الفنية هي الحضور المتحقّق في اللوحة وان هذا الحضور هو ذات قلقة تبحث عن هويّة حضارية، تصبح الأسطورة والحسّ التاريخي الوسيط الذي يوصل الفنان إلى عالمه الجديد. . إنّها العودة للذات الوحيدة ليعيش فيها أو يموت. . . . »[٩]. وتذكّر بـ «فنوننا في وادي الرافدين وسوريا والنيل» وتتذكّر بأنّ «علينا أن نمزّق التراث لنوجده من جديد. علينا أن نتحدّاه لكي نتجاوزه»[١٠]. الوقت كان وقت (الرفض والتحدّي) القادمين من هزيمة ١٩٦٧ الشنيعة فإن البيان يرفض «الهزيمة العسكرية والفكرية لأمّتنا» ويمجّد «حرب التحرير»[١١]. وقد وقّع البيان الفنانون هاشم سمرجي، محمد مهر الدين، رافع الناصري، ضياء العزاوي، صالح الجميعي، اسماعيل فتاح (الترك). الأمر الذي يقول بدلالة همٍّ من طبيعة ثقافية، فكرية، وليس أبداً من طبيعة أسلوبية. فأساليب هؤلاء الفنانين، كما كانت لحظتئذ وكما اتضحت في ما بعد بجلاء متفارقة ومختلفة. العودة وحدها إلى الينابيع كانت هاجساً مشتركاً لم يكن كافياً لوحده في إنعاش الجماعة ومدّها بقدرة الاستمرار في الزمن وفي الضمير الثقافي مثل غيرها من الجماعات المنفرطة بعد وقت قصير من تشكيلها.

غير أنّ العزاوي سيتلقف في وقت مبكر الأساسي في هذه العلاقة البصرية مع الإرث الجماعي، ففي مقابل (الطابع المحلّي) سيضع مفهومة (المغامرة الملحمية) كأسلوب ومضمون على حدّ تعبيره[١٢]، ومن ثمّ «الانحياز إلى التراث كمورد لتطوير أشكالنا البنائية والمضمونية ليحقق من خلال بُعده البلاستيكي حضوراً مرتبطاً بواقعنا النفسي والفكري»[١٣]. فالتراث سينبثق هنا متّخذاً، لدى العزاوي بعد حضور في حياة الكائن، يختار له، موفقاً، عنوان الملحمي. إنه يعيد في هذا الأقنوم تجميع كلّ العناصر التي تمدّه بها مفهومة واسعة للتراث بدءاً من الحرف ـ الكلمة إلى اللون: الأزرق الشذري مثلاً المستمرّ الحضور على الجرّة والقبّة وفي فصّ الخاتم منذ خزف بوابة عشتار (موجودة اليوم في برلين). لذلك تصبح ملاحظة ناقد فنّي ثاقب أطفأته حرائق العراق المستمرّة مثل سهيل سامي نادر القائلة بأنّ ضياء العزاوي هو «من القلائل الذي يملكون وعياً للأجواء المحلية. فكان لا يستنكف وسط التهريج اللاشكلي (Non-Figurative) المقلّد أن يظل أميناً حتى لبعض الإيقاعات المحلّية الميؤوس منها، من وجهة نظر المستقبل. . ولقد ارتبط بنوع خاصّ من (التاريخ). . لأنّ ضياء الذي يستلهم من المتاحف مادّة خصبة سيحيطها بعالم مسكون بالحيوانات والأشلاء والخزف والأدوات والكتابات والتعاويذ والرقى: حراسات وخوف ورموز وجوّ سحري». كان الناقد يكتب ذلك منذ ١٩٧٣ في الصحافة

المحلية(١٤) وما زال الأمر اليوم صحيحاً إلى درجة لا يمكن لأحد إلاّ رؤيتها ولو أضاف إليها عناصر جديدة.

المرحلة اللاحقة ستبلور العنف كواحد من صور (Figure) العزاوي، حيث سيجري التعبير عن التوتّر عبر وجوه متشنّجة، بعيون مرعوبة وصراخ طويل. وحيث العمل مقسّم إلى أبعاد شبه هندسية، كانت خفيّة وحييّة في الأعمال السابقة، وهي الآن صريحة ويُراد التعبير خلالها عن خواء ومطلق يحيطان بالكائن، عن انحباسه واغترابه، كان مفهوم الاحتجاج سائداً لحظتئذ رغم أنه كان يائساً لدى المثقفين والفنانين الأكثر وعياً و(ملحميّة) إذا ما استعرنا منه كلمة. لا تمايز في هذه الفترة بل تماهى المواد الكثيفة من زيت وغواش مع المواد الغرافيكية (Graphique)، أي تلك التي تقوم على الخط (Ligne) أساساً. كانت الحدود بين هاتين المادّتين، والمادّة والوسائط (Médium) في الفنّ ليستا محايدتين أبداً، تضيع وتختلط. كان فنّ الحفر (الغرافيك) يحضر بقوّة في الوسط التشكيلي وتتميّز أعمال فائق حسن من بين آخرين التي توحي للبعض وكأنّها قد مارست تأثيراً على تكوينات العزاوي تلك(١٥).

إنّ التنقل الدائب من التخطيط إلى الرسم (Peinture) على التوالي قد منح عمل العزاوي الحيوية والتنوّع الضروريين لرسّام محترف، لكي يظلّ الفرق بالدرجة والنوع جلياً عنده في هاتين الممارستين البصريّتين، القادم ليس فحسب من طبيعتهما الداخلية التي تحكم الأداء وتتحكّم بالنتائج وإنّما أيضاً من طريقة اشتغال الرسام الذي لا نراه دائماً فيهما. نقطة سنعود إليها بعد قليل.

لن تأخذ العودة إلى هذا الكبير المجهول المسمّى (تراثاً) لدى العزاوي منحى بصرياً ذا طبيعة فولكلوريّة على سبيل المثال أبداً، فهي تسعى إلى تطوير آخر إنجازات جماعة بغداد للفنّ الحديث وترث عنها إرثاً صعباً ينبغي الاستمرار به ومنحه معنى شخصياً أي إبداعياً. كان عمل العزاوي الزيتي يمضي في هذا الاتّجاه وهو يتمسّك بعرى تشخيصيّته الإجمالية (هذه الصفة تحاول أن تترجم المفردة schématisé)(١٦) الطموحة بأن تكون رمزية أيضاً قدر استيحائها جوهر تراث ما. تراث شخصي وانتقائي لأنّ الفنان يتوقّف أمام مفردات منتخبة منه فحسب تُعبّر عن بطولة ما وعن أسى ما، أي مفردات تسعى في تحقّقها التشكيلي إلى نوع من الأسطرة الموصوفة أعلاه للماضي.

كيف جرى التعبير عن هذه الرؤيا التشكيلية نقدياً: في النثر الأدبي، كيف جرى وصفها؟ إنّ شاكر حسن آل سعيد الذي لا يشك أحد بأصالة عمله الفني وعمقه، سيتعثّر

في التعبير نقدياً عن رؤية جماعة (الرؤية الجديدة) عندما يذهب إلى القول بأنّ هذه الجماعة تختلف عن جماعة بغداد، وبأنّ هؤلاء ومن ضمنهم العزاوي قد: «انهمكوا مع التراث بشكل أكثر معاناة، فهم يعتبرونه (تقنيّة) وموقفاً فنياً يجمع بين الماضي والحاضر»[١٧]. فهو لا يصف الحيوية والتفارق الجوهري الذي وسم عمل أعضاء الجماعة ولا يصف الطبيعة الخاصة بنزوعها الحداثي، ولا الطريقة التي نظرت بها إلى التراث المحلي. هذا الجمل لا تقول إلا القليل في حقيقة الأمر عن العمل التشكيلي. فالعزاوي، كان يعبّر عن رؤيته الفردية عبر حذف متواصل لكلّ التفصيلات التي لا تتطابق مع تصوّره لموضوع عمله، كان يقتصد بالأشكال مبقياً على ما كان يعتبره جوهرياً فقط. كان يشذب التأليف ويختصره ويحتفظ بعناصر بعينها كانت عزيزة على نفسه، منها بنية مدروسة للوحة وسُلَّم محدّد للألوان، كما منها الحرف العربي الذي انتبه إليه في وقت مبكر نسبياً من زاوية قيمته الغرافيكية التزيينية بادىء الأمر ليدخل في نهايته كقيمة محض شكلية هي صلب العمل في أعماله الناتئة الأخيرة. وفي مقارنته بمجايله وعضو الجماعة نفسها رافع الناصري يبدو هذا الأخير ميّالاً إلى تجريدية أكثر صراحة وأقرب للبحث الغربي وأدواته ولو احتفظت بعناصر تراثية لا تخطئها العين.

٣ ـ العزاوي فناناً ذا (بعد واحد)

لقد كان المعرض المشترك المقام في «غاليري واحد» في بيروت في ٢٥ أيّار/ مايو ١٩٧٢ هو آخر المطاف بالنسبة إلى جماعة (الرؤية الجديدة). ولقد استقبل بترحاب واسع في الصحافة اللبنانية حيث كتب عنه رياض فاخوري في «الصياد» ونزيه خاطر في «النهار» وناديا أبي عاصي في جريدة «بيروت». وكان العزاوي يرى، بدءاً من هذا المعرض، أنّ لوحاته «تميل إلى الاختزال سواء في الرموز أو الكتابة أو الزخرفة»[١٨]. ها هوذا يتحدّث، هو نفسه، عن الزخرفة ليشير، عن حقّ، إلى هوامش كانت تثقل اللوحة فيما مضى ولم تكن، من وجهة نظر الوظيفة، تقوم إلاّ بإبهار سهل.

في ذلك الوقت، كانت المحاولات الأولى لتأسيس جماعة (البعد الواحد) قد بدأت في نهاية عام ١٩٧٠. وضمّ اجتماعها الأوّل ضياء العزاوي الذي يبدو أنه كان يجد نفسه وقد تورّط في الحرف إلى درجة كانت تدفعه للمساهمة في جماعة أخرى محتفظاً بعلاقته مع جماعته الأصلية. كانت الجماعات الفنيّة يومذاك نوعاً من فعل عنفواني، مهموم بالأفكار قبل أن يهتمّ بالأنوات الفردية، وكان الفعل الثقافي نوعاً من عمل جماعي سيختفي بالتدريج في السنوات القليلة اللاحقة خاصة في المجال التشكيلي. سيتّفق المجتمعون سنة

١٩٧٠ على إشهار البعد الواحد وإقامة معرض للحروفيين وسيُكلَّف العزاوي: «بإعداد المعرض الوثائقي أي باختيار مجموعة من الصُّوَر الفوتوغرافية توضّح دور الحرف والكتابة في وادي الرافدين والوطن العربي لرفد ظاهرة استخدام الحرف في الفنّ المعاصر»[١٩]. كان العزاوي، في المعرض المشترك لجماعته المسمّى بمعرض الأربعة سنة ١٩٧١، قد تأمّل جدياً لأوّل مرّة، ربّما قيمة الحرف كما يروي حسن آل سعيد، الأمر الذي لم يكن يعني أنّ العزاوي لم يستخدم الحرف قبل ذلك.

هكذا سيكتشف بُعداً جمالياً كامناً في التكوين البصري ذاته لحروف الأبجدية العربية بعد أن كانت معاني الكتابة هي الأساسية في عمله السابق. وهكذا سيشارك في جميع معارض جماعة (البعد الواحد) اللاحقة، لكنّه سينحسر عن معرضها المقام سنة ١٩٧٥.

تجيء أهمية (البعد الواحد) الحقيقية من أنها لفتت الانتباه، على مستوى بلاستيكي جدي، إلى قضيّة (هويّة) الفنّ العربي المعاصر التي كان يُبحث عنها في مستوى فولكلوري بأسوأ الحالات، وفي مستوى أدبي، بلاغي في أحسنها. هويّة الفنّ العربي هو سؤال شرعي ما انفكّ يطرحه أكثر من فنّان عربي جادّ، وتتضمّنه فاعلية الجماعة ونشاطها النظري. إلّا أنّ وثائق جماعة (البعد الواحد) لا تشير، بوضوح، إلى مصدر تسميتها ومعناه، بينما يشوب تحديدها لكلمة (خطّ) غموض شديد. ففي مصادر التسمية يمكننا أن نقرأ التعريف الذي يقدّمه الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» للخطّ:

«الخط: هو المقدار ذو البعد الواحد، وهو الطول فقط ولا يمكن رؤيته إلّا مع البسيط»[٢٠]. وفي تعريفة للبسيط (أو السّطح) يقول بأنّه «المقدار ذو البعدين وهما الطول والعرض فقط»[٢١].

يحيلنا الخوارزمي إلى مصطلحات الهندسة ويتكلّم على بعد هندسي، يُرى (بالبصر)[٢٢]، كما يقول إخوان الصفا كأحد المقادير الثلاثة: الخطّ، السطح، الجسم، ويعرّفونه: «الخطّ هو أحد المقادير، وله صفة واحدة وهي الطول حسب»[٢٣]. والخطّ الحسي (أي المرئي) «أصله النقطة... ذلك أنّ النقطة الحسّية إذا انتظمت ظهر الخطّ بحاسّة النظر مثل هذا: ....»[٢٤].

هكذا نجد مصطلح «البعد الواحد» (الخوارزمي) و«الصفة الواحدة» (إخوان الصفا) كتوصيف للخط في علم الهندسة العربية المتأسّسة والمستفيدة والمطوّرة للمعارف

اليونانية والهندية. توصيف يمكنه اللقاء بالخطّ ـ الكتابة من زاوية كون الحرف نفسه يتأسّس على (النقطة) كما طوّر نظرية كتابته (خطّه) ابن مقلة (ت سنة ٣٢٦ هـ) في ما بعد، كما كونه هندسة روحانية بآلات جسمانية. إننا نقف دوماً، في هذه التحديدات، على أرض هندسية، منها تتلقّف جماعة البعد الواحد في الحقيقة، المفهوم، مضفية عليه، عبر تنظيرات حسن آل سعيد، تأويلات صوفية شيّقة: «يتوهّم كثيرون أنّ معنى البعد الواحد هو من معنى الغياب لا الحضور، غياب البعد الأوّل عن معنى السطح ذي البعدين، في حين أنّه حوار أو جدل مستمرّ في ما بينهما»[٢٥]، من دون أن يحيلنا على أصول التسمية في المصادر التراثية القديمة وليربط المصطلح بأذهان الكثيرين كاختراع شخصي. لكن معنى (الخط) في أدبيات (البعد الواحد) سيلتبس كثيراً أو قليلاً بين مفهومة هندسية (Ligne) وبين كونه فنّ الكتابة (Galigraphie). إنّ بعض فقرات بيان (ماذا يقصد بالبعد الواحد؟) ١٩٧١، لن يمكن ترجمتها، مثلاً، إلّا بصعوبة للّغات الأجنبية بسبب عدم الوضوح هذا في تحديد كلمة (الخطّ): «اتخاذ الحرف الكتابي نقطة انطلاق للوصول إلى معنى الخطّ: كقيمة شكليّة صرفة»[٢٦].

وعَوْداً إلى ضياء العزاوي، فإنّ مسافة واضحة كانت تفصله، مثل المسافة التي تربطه، عن هذه الجماعة. إنّ وعيه للحرف يدخل ضمن مفهومة واسعة للتراث حدّدها في نوع من بيان شخصي لتوضيح رؤاه الفنيّة، مفهومة (الجذور التراثية)[٢٧] «بعيداً عن الاشتراطات المسبقة التي يضعها البعض.... تتعامل مع الزخرفة والخطّ العربي والفولكلور»، وتعتمد، ثانية، على «الشكل الملحمي للحدث»[٢٨] الغامض جداً في النص.

اللقاءات الصريحة التي يتوسّل العزاوي الكتابة العربية فيها تكمن في تخطيطاته وحَفْره، فبدءاً من (شاهد من هذا العصر) ـ ١٩٧٢، إلى (رسوم لأرض البرتقال) ـ ١٩٧٤، إلى (النشيد الجسدي) ـ ١٩٧٩، مروراً، خاصّة، برسمه للمعلّقات الجاهلية، فإنّ تشبّثه بالكتابة كان يعطي العمل بعداً إضافياً، كدت أقول يعرّبها ويقرّبها من الموضوع الأدبي المحدّد بدقّة كلّ مرّة، من الموضوع عموماً. لم يكن، في المعلّقات، يكتب كتابة مقروءة بشكل كاف، إنّما كان يحشد ما يمكن أن تحشده عملية الكتابة نفسها، بصعود حروفها ونزولها، بالتواءاتها وتمازجاتها وتعرّجاتها، من مخزون ثقافي يستطيع، من زاوية بصرية، أن يمنح المعلّقة بعداً جديداً بعد أن كانت أثراً أدبياً. إنّه ينفتح بذلك على «الهواجس الإبداعية لأكثر من ممارسة ثقافية وفنية»[٢٩]، ويزاوج بين الأنواع الإبداعية،

وهي مزاوجة قلّما تحدث في العالم العربي المستكين إلى تخصّصات صارمة لا تليق بالخلق الإبداعي وجديرة ربّما بالمجالات العلمية.

إلّا أن انحناءه على المعلّقات والنتائج المقنعة التي توصّل إليها فيه ليس عمله كله. في هذا العمل كانت «العلامة الخطية أو الكتابية، كما يذهب دوسوسّير، هي صورة أو شكل يستدعي أن نتأمّله في ذاته»[٣٠]، بينما لم تكن هذه العلامة في أعمال أخرى للفنان تقوم بهذا الدور بحيث كان يمكن قراءتها واستيعاب معانيها الأدبية، لأنّها تكفّ عن أن تكون صورة وشكلاً وإشارة (signe). إنّها تبرهن، من بين أشياء أخرى، على أنّ القيمة الغرافيكية هي القيمة الأصلية في أيّة كتابة مستخدمة بوصفها رسماً وأنّ الخط (Ligne) الذي هو أثر على سطح، خدش في جسد مادّي هو العامل المؤثر في أي رسم (Dessin). في أعماله في هذا الرسم وفي الحفر والطباعة بأنواعها يرتكز العزاوي على عناصر تشخيصية قلّما يحيد عنها. ففي أعمال الحفر التي لم يُستمدّ موضوعها من عمل أدبي يترك العزاوي للسجيّة أن تشتغل في اختيار المفردة، بينما في تلك الأعمال المستوحاة من أثر لغوي معروف مثل عمله (ألف ليلة وليلة) الذي شاهدنا نسخة منه لدى صاحب (رواق الفنون) في العاصمة التونسية ١٩٩١، فإنّه يتحدّد بالمعطيات التخيّلية القادمة من النصّ، وتتراوح أهميّتها تراوحاً بيّناً بين قطعة وأخرى وتظهر كأعمال توضيحيّة لنصّ معروف ولا تتمسّك بمزايا أعمال العزاوي ذات الرصانة الغرافيكية بحيث بدا للمعاينة الطويلة وكأنّ هذه الأعمال قد طلعت على عجالة.

إنّ الأعمال التي تتحدّد بالخطّ فحسب في أعمال العزاوي تتميّز بميزات:

إنّها لا تمنح الكتلة المكان ذاته الممنوح لها في الزيت، لأنّها في الغالب لا تهتمّ بشأن التلوين. هذا الأخير لا يغدو عضوياً فيها، لا يصير جزءاً من القطعة المحفورة رغم أنّ عملية الحفر يمكنها أن تترك للّون حيّزاً ودوراً أساسياً قد يربك العين التي لن تقدر من بعيد على تمييز الحفر عن غيره. ملاحظة لا تصدق على جميع أعمال العزاوي، فأعمال الحفر التي عرضها في «غاليري بلانك» في لوزان (تغيب عني السنة الآن) والتي كان الأزرق مهيمناً فيها تعطي للكتلة المتواشجة مع ألوانها، أو الألوان المتواشجة مع كتلها ذلك المكان الحيوي الذي يوقظ في العمل روحاً وطاقة تعبيرية. أعمال لوزان لا يمكن أن توضع، بالمستوى ذاته، مع أعمال (ألف ليلة وليلة) التي قد «تعمّق الإحساس بمناخ ألف ليلة وليلة» كما يقول بلند الحيدري، الذي يمضي إلى القول بأنّها «تستعيد ملامح أصليّة من المنمنمات العربية»[٣١]. وفي الحقيقة، فإنّ المسافة واسعة بينها وبين طريقة عمل

المنمنمات التي كانت إما ممنوعة من الظهور في الأماكن العامة بوصفها رسماً تشخيصياً، وإمّا لأنّ موضوعاتها كانت تعليمية وتخاطب فئة محدّدة من الناس (كما في منمنمات علم الحيوان مثلاً)، أو لأننا يمكن تخيّلها، في العصور الذهبية لحضارتنا، مليئة بموضوعات ورسوم إيروسية. الحجم هنا ذو وظائف محدّدة. بينما حجم عمل العزاوي (ألف ليلة وليلة) هو حجم لا قياسي، وكبير نسبياً ورسومه تستلهم تقاليد الفنّ المعاصر لا تقاليد المنمنمة العربية القديمة.

ثاني الميزات التي تميّز أعمال العزاوي الغرافيكية هي أنّ العنصر الحروفي لا يتوطّن فيها بالطريقة ذاتها التي يتوطّن في رسمه الزيتي. ففي حين تتشبّث أعماله الزيتية بالحروف العربيّة المتجرّدة من أية قيمة صوتية أو معنوية، وتظهر ككتل تجريدية ذات مسحة غنائية في التخطيطات والغرافيك، لا تستقيم إلّا بوصفها كتابة ذات معنى يمكننا، نحن المشاهدين، قراءة معانيها لأنّها نصوص شعرية غالباً، أو يمكننا في أعمال أخرى قراءة دلالات مفردات بعينها لم يجر اختيارها بمحض الصدفة.

في المرحلة ما قبل الأخيرة للعزاوي كان يمكن للمشاهد أن يلاحَظ كما لاحظت مورين علي بأنّ أعماله كانت «تمشي في اتّجاه نزوع تجريدي مثلما تبرهن سلسلة الرسوم التوضيحية (illustrations) لكتاب حول مشهد الحسين. نزوع مقرّر له الاستمرار»[٣٢]، وقد استمرّ بالفعل معمّقاً بحثه محتفظاً بهاجسه الأصلي.

هكذا سنصل إلى المرحلة الأخيرة في عمل العزاوي التي تتوصّل إلى ملمس (texture) شخصي، خاصّة في السنوات القليلة الماضية. صارت الأحرف تتمازج مع بعضها وتذوب ببعضها، كما صارت، رغم ذلك تميل إلى البروز والإفلات من سطح اللوحة، أي صارت، حرفياً، تشكّل نوعاً من نحت بارز حروفي سمح، من جهة أخرى، بتلوين باهر، وبلون مشرق لما سأطلق عليه مجازفاً لوحة ـ منحوتة، كما هو حال عمل العزاوي الموجود في المعرض الدائم لمجموعة «معهد العالم العربي» في باريس على سبيل المثال.

تلوينه في هذه المرحلة يسير على نمط التلوين السابق الموصوف في هذا المبحث. لكن من أيّ الجذور يطلع؟

لقد لاحظ جورج سورلي وايتيت بأنّ «حروف ألفباء [العزاوي] تصعد بأناقة وتنحني مثل رأس تنين. أغصان وأوراق الشاطىء مرسومة بالأخضر وشرائط متوازية من الألوان تكرّر شبكات حقول القمح وألوان القماش...»[٣٣].

كما لاحظ العراقي فاروق يوسف بأنّ ألوانه ما تزال من حيث «نوعها، طبيعتها، حركتها وبنائها أكثر قرباً إلى ألوان النسيج الشعبي في العراق من أيّ شيء آخر»(٣٤). وهكذا تتبرهن بسهولة مقاربة تلوين العزاوي بألوان نسيج القماش الشعبي، ونضيف بتركيب ألوان السجاجيد وتوازياتها، ولو أنّ الحمرة تطغى على ألوان هذه الأخيرة ولا تطغى في أعمال العزاوي (باستثناء ربما عمله المعروض في «رواق الفنون»، من ١٤ كانون الثاني/ يناير إلى ١٠ تموز/ يوليو ١٩٩١، وتمكن رؤيته في كاتالوغ المعرض تحت عنوان «غروب على البصرة»).

إنّ تلوينه، حتى ذلك المتواجد في الأعمال البارزة، يقع بالضبط في نقطة حرجة بين تلوين تجريدي عارف وبين تزيين شعبي برّاق وأخّاذ.

من الواضح أنّ وحدة داخلية تؤطّر عمل العزاوي، لأنّه يتمسّك بقاموس ومفردات، بأشكال وحروف وكتل، كما بألوان محدّدة يمكن أن تنتسب، كلّها، إلى هاجس فنّ يقع بدوره بين البحث التشكيلي الغربي وهاجس بحث تشكيلي عربي. وحدة تتأتّى من التعدّد وليس الوحدانية ومن أنّ فناناً حقيقياً لا يستطيع تغيير (أسلوبه) بين ليلة وضحاها، ومن أنّ البحث إنّما هو سلسلة تقود الحلقة فيها إلى الحلقة الأخرى، وتُرى آثار الواحدة فوق جسد الأخرى اللاحقة، دون انقطاعات مفاجئة ولا تغيّرات سريعة.

شاكر لعيبي

[جنيف ٢٥/١/١٩٩١]

الهوامش

(١) لمعرفة أحسن بحياة العزاوي يمكن الرجوع إلى «الفن العراقي المعاصر» لنزار سليم ـ ١٩٧٧، بالعربية. كاتالوغ معرض «غاليري ألف» (من ٦ آذار/ مارس إلى ٧ نيسان/ أبريل ١٩٨٤)، واشنطن، بالإنكليزية، كاتالوغ معرض «رواق الفنون» ـ تونس ١٩٩١، بالفرنسية والعربية، على سبيل المثال.

(٢) كنعان مكّية: «جواد سليم ومسألة الهوية الفنية» ـ مجلة «مواقف»، العدد ٦١ ـ ٦٢، سنة ١٩٩١. وفي العدد ذاته نجد حواراً مع صليبا الدويهي جرى الاستشهاد أيضاً بما ورد فيه.

(٣) حوار مع الفنان فيصل لعيبي في جريدة «القدس العربي»، العدد ٧٧٧ المؤرّخ في ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١.

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) حوار مع الفنان حسين ماضي في مجلة «الأفق»، العدد ٢٤٣ المؤرّخ في ١٨ أيار/ مايو ١٩٨٩.

(٦) يمكن رؤية صور لهذه التماثيل في كاتالوغ (Trésors du musée de Baghdad)، مثلاً، الصادر في جنيف ١٩٧٧.
(٧) نزار سليم: «الفنّ العراقي المعاصر» ـ ١٩٧٧، ص ١٨٦.
(٨) انظر نصّ بياني «جماعة بغداد للفنّ الحديث» في كتاب شاكر حسن آل سعيد («البيانات الفنية في العراق»)، بغداد ١٩٧٣، الصفحات ٢٥ ـ ٢٩.
(٩) المرجع نفسه، ص ٣١ ـ ٣٥.
(١٠) المرجع نفسه، ص ٣١ ـ ٣٥.
(١١) المرجع نفسه، ص ٣١ ـ ٣٥.
(١٢) شاكر حسن آل سعيد، «فصول من تاريخ الحركة التشكيلية في العراق» ـ بغداد ١٩٨٨، ج ٢، ص ٨٥.
(١٣) المرجع نفسه.
(١٤) المرجع نفسه، ص ٧٦، نقلاً عن جريدة «الجمهورية» ١٧ ـ ٣ ـ ١٩٧٣.
(١٥) نزار سليم، مرجع مذكور، ص ١٩٠.
(١٦) يبدو أنّ ترجمة المصطلح التشكيلي المعاصر إلى العربية هي مشكلة تنتظر الحلّ. اقترحنا للكلمة (Schématisation) عندما نتحدّث عن الفنّ المرادف (إجمالية) بمعنى التصوير الذي يجعل رسم الخطوط العريضة للموضوع المصوَّر دون الالتفات إلى رسم الدقائق والتفصيلات.
(١٧) شاكر حسن آل سعيد، مرجع مذكور، ص ٨٧.
(١٨) المرجع نفسه، ص ٩٦.
(١٩) المرجع نفسه، ص ٩٩.
(٢٠) الخوارزمي (محمد بن أحمد بن يوسف ـ المتوفى سنة ٣٧٨ هـ.): «مفاتيح العلوم» ـ دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٤.
(٢١) المرجع نفسه.
(٢٢) إخوان الصفاء، «رسائل إخوان الصفاء وخلّان الوفاء» ـ دار بيروت ودار صادر، بيروت ١٩٥٧، ج ١، ص ٧٩.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ٨٠.
(٢٤) المرجع نفسه، ص ٨٠.
(٢٥) شاكر حسن آل سعيد، «الخطّ العربي جمالياً وحضارياً»، مجلة «المورد» عدد خاص في الخطّ العربي، المجلد الخامس عشر، العدد الرابع ١٩٨٦، ص ٥٩.

الانشغال بالحرف لدى البعض صار يقود إلى استسهال مفرط للعمل الفنّي وإلى «جمالية» جاهزة قد تبهر المتلقّي الغربي وتدغدغ أحاسيس بعض المتلقّين العرب، ويبدو لي ضرورياً هنا إثبات رأيين حول هذا الموضوع:

«... إنّ الثقافة العربية هي ثقافة الكلمة وليست ثقافة الصورة. وهذا هو السبب في أنّ الفنانين العرب ينفقون هذا الوقت الطويل في اللعب حول الخطّ العربي. والناس يميلون إلى أن يروا في هذا الانشغال الجدّي الشائع شيوع الأزياء الحديثة بالخطّ العربي في الفنون المرئية دلالة على القوّة. أما أنا فأجد الاقتصار على هذا الانشغال دلالة على الضعف، لأنني أفسّره بأنّه محاولة للتشبّث بأطراف أردية ملوك الثقافة العربية الحقيقيين وهم الشعراء والكتاب...»، كنعان مكية، مجلة «مواقف»، العدد المذكور أعلاه.

«منذ الخمسينات تقريباً ساد (...) اتجاه للعمل على الكتابة والحرف (...) شعرت بنوع من السهولة، فاللغة أو الحرف العربي جميل جداً وهو فن قائم بذاته أساساً وكي تقوم بأعمال فنية مستوحاة من الخطّ العربي ـ ومع احترامي لكل الذين عملوا به ـ أعتقد أنّ في ذلك غرقاً في السهولة وفي الأمور الجاهزة...»

منى السعودي: حوار في مجلة «الطريق»، العدد الخامس ـ السادس، كانون الأوّل/ ديسمبر سنة ١٩٩١، ص ٢١٢.

(٢٦) شاكر حسن آل سعيد: «البيانات الفنية...»، ص ٣٩.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ٥٩.

(٢٩) [.....]: «النشيد الجسدي»، قصائد مرسومة لتلّ الزعتر ـ مجلة «فنون عربية»، العدد ٢، سنة ١٩٨١، ص ١٦٠.

(٣٠) عن «تواشج العلامات Croisement de signes»، بالعربية والفرنسية، باريس ١٩٨٩.

(٣١) بلند الحيدري: «العزاوي»، في كاتالوغ «رواق الفنون»، تونس ١٩٩١.

(٣٢) «Painting poetry»: Maureen Ali (بالإنكليزية والترجمة من عندنا) في كاتالوغ «غاليري ألف» المشار إليه أعلاه.

(٣٣) «Iraqi artist»: George Sorley Whittet (بالإنكليزية والترجمة من عندنا) في مجلة «Ur» (أور)، العدد ٣، سنة ١٩٨٤.

(٣٤) فاروق يوسف، «الرسم الحديث في العراق، ثلاث تجارب» ـ مجلة «فكر وفنّ»، العدد ٤٣، سنة ١٩٨٦.

مقابسات

أوديسّيوس إيليتيس

(Odysseus Elytis)

التصعيد والهندسة
(حوار مع ديمتري أناليس)

ذكرى ـ حضور إيليتيس

يقف إيليتيس على مسافة ما، من غير تعالٍ أو تكبُّر. أنيق من دون تكلّف ولا تفارقه الابتسامة أبداً. وهو من روّاد مقهى «البرازيلي» في أثينا.

تلك هي الصورة التي احتفظتُ بها عنه، في صيف العام ١٩٥٧. وفي تلك الأيّام، كان هو «البكر» بالنسبة إلى أعوامي الثمانية عشر. ومنذ ذلك الحين، لم يذبل في ذاكرتي التصوّر الأوّل لذلك الرجّل الذي تعرّفت إليه لاحقاً، فوجدته يجسّد العزلة الحقيقية التي تختبىء وسط المكان كي لا تسترعي الانتباه، تماماً كرسالة إدغار ألن بو المخفيّة لفرط ما هي واضحة . . .

وإذا كانت أسفاري المتلاحقة لم تسمح لي برؤيته إلّا نادراً، فإنّ شعره كان يرافقني باستمرار ويمنحني ما يمنحه الشعر للحياة، أي المادّة الأساسية. إلى ذلك، كان شعره (كشعر سيفيريس وريتسوس وغيرهما) يمثّل، بالنسبة إليّ، أملاً مضاعفاً: مستقبل الانسان ومستقبل اليونان.

لقد تعرّفت في إيليتيس إلى الشاعر الذي يصنع ثورة حقيقية بهدوء كامل. فهو

يريد أن يجعل الحياة جديدة، شفّافة، هادئة كـالنسيم، قويّـة كالـريح، واقعيّـة ويوميّـة. والموادّ التي ينطلق منها شعره لا تختلف عن تلك التي استعملتها الثقافة اليونانية. إنّها موادّ تقليديّة، محافظة، ومحدثة أحياناً مع اختيار نخبوي لتاريخ البلد ولجوهره: أماكن، ديانة، أساطير، ماض ـ حاضر، ولغة مكتوبة بعدّة أصوات رنّانة معدنيـة، عذبـة، حجريّـة وبحـريّة. وهـذه الموادّ كلّها تصبح بين يديه منـزلاً منيـراً هـو أحـد المنـازل التي تُحسن الاستقبال وأُحبّ العيش فيها.

قصيدة إيليتيس هي حاضر آخر متجسّد، فسحة حيويّة، رحلة إلى الخطوط الأوّلية لحياة جامعة وخالية من التصدّعات. قصيدته بناء نهاري تـطلّ نوافـذه على هـالـة شعـاعية تستقي نورها من الطبيعة. ولقد حان الـوقت لتحديـد الساعـة غير الـزمنية التي تُعلن إلى الجهـات الأصلية الأربـع عودتنـا إلى هذه الأرض التي أصبحت، مـرّة أُخـرى، المـالكـة الوحيدة لفصولها.

* * *

اوديسيـوس إيليتيس: سوف أستشهـد خلال محـادثتنا بـوجهـات النـظر التي تمّت صياغتها في بعض أبحاثي النظرية. غير أنّ الـذين لا يقرأون اليـونانيـة يجهلونها، كما أنّ مواطنيّ أنفسهم لم يتوصّلوا أبداً إلى قراءتها بصورة صحيحة. ويبدو لي أنّ ذلك عائـد إلى الطـريقة المتعمـدة التي استخدمتُهـا في صياغتهـا، وهي طريقـة تعتمد عـلى الأمثـال غير المبـاشرة التي أستعملها في نصـوص خاصّـة بالسِّير الذاتية إلى حدّ مـا، كما تعتمـد عـلى عبارات شعريّة تهدف إلى انتزاع النصّ من جوّ الجفـاف الذي يـرافق دراسة نقـدية. فـأنا أمقت التحليل الجافّ وأبتعد عنه. وإذا ما حاولتُ القيام به خلال محادثة ما، فـذلك لأنّ الكلام الشفهي يدعه «يمرّ» ويسهّل وصولي إلى القرّاء.

ديمتري ت. أناليس: منذ عملك الشعري الأول، «الاتّجاهات»، وأفقـك الشعري يرتسم بصفاء تامّ. كلّ عناصر شعرك، وفي خلفيّتها جُزر بحر إيجه، تأخذ مكـانها بصورة عفويّة. ومن خلال هذه المجموعة الشعرية نميّز بوضوح من هو (ومن سيكـون) إيليتيس. إني أرى في هذه القصائد شيئاً مـا يفوق مـا ندعـوه «النضوج» أو «المـوهبة»، وقـد أقول: بداية طريق رئيسة، عتبة هي الآن عتبتك. كيف بلغت هذه البداية؟

أوديسيوس إيليتيس: في ما يتعلّق بما نسميه الرؤية، أستـطيع أن أجيبـك من دون تردّد بأنّها كانت دائماً موجودة. لقد كانت في داخـلي قبل عشر سنـوات من كتابـة قصيدتي الأولى. بل كنتُ أملك، منذ ذلـك الحين، وبصـورة فطريّـة، اسطورتي الخـاصّـة، بكـلّ

عناصرها ومكوّناتها. كما كنت أملك تركيبة هذه العناصر المتمايزة التي سبّبت لي، لاحقاً، الكثير من الانتقادات. لكنّني أستطيع أيضاً أن أقول العكس بالنسبة إلى تجسيد هذه الاسطورة.

لقد تأخّرت وكان عليّ بلوغ الثالثة والعشرين لكي أشعر، بعد قدر كبير من التشرّد العسير، أنّ الأشياء التي كانت تمسّني بدأت تجد تعبيرها الخاصّ، نقاوتها وشفافيتها. كتابي الأوّل مليء بـ «خطايا الشباب»، لكنني أعتقد أنه صادق وحقيقي. وهو يشتمل على جموح نحو الاصول الغريبة عنه، والتي لم أكن أستطيع السيطرة عليها آنذاك. أمّا إذا رجَحت بصمات أصابعي، فذلك يعود إلى نوع من الإلحاح الشديد على ما كنتُ أعتقد أنّه مبدأ القصيدة: خَلق أجسام مضادّة للمرض الذي يدفع بشخص ما كي يصبح شاعراً . . .

ديمتري أناليس: هل ستصبح القصيدة هي المنحدر الآخر من الجبل الذي لا نرى سوى وجهه المرئي؟ وماذا بشأن الكتابة، الارتقاء المتزامن لمنحدرَين اثنين، ولنقل نحو «القمّة».

أوديسيوس إيليتيس: هناك منهج، هو الاعتراف الذي يشكّل القاعدة. نحن نقبل أن يعبّر الشاعر عن الواقع الذي يحيط به. ففي أعماله التي تشكّل نوعاً من يوميات حياته الداخلية، يسجّل انفعالاته النفسية الموجعة، بطبيعة الحال، لأنّها تفتّش عن التعبير عن فقدان التناغم مع محيطه الخارجي والاجتماعي. وبمقدار ما تبلغ كآبته واحتجاجه مستوى الألم، تجد نوعيّة حساسيته نفسها قيمتها واعتبارها. وانطلاقاً من هذه المقاييس وجدتُ نفسي إذن مسخاً فاقد الاحساس، لا يربطه بالمآسي التي تصيب الانسانية أيّ مصير مشترك. باختصار، وجدتُ نفسي رجلاً متهوّراً لا ينفكّ يضفي المديح والثناء على كل شيء يراه. لقد كنت، بالفعل، كيميائياً يعمد إلى مزج قليل من ريح الشمال، مع قليل من زرقة البحر، وقليل آخر من بشرة فتاة شابة، وقليل من تقوى وقداسة أيضاً، لأستخرج من هذا المزيج الخلاصة التي رفضت أن تمنحني إيّاها الحياة. فهل آليّة التعويض هي التي كانت تعمل في داخلي؟ لست أدري. هنا يكمن ردّ فعل المهندس المعماري الذي يرى بناءً بشعاً ويعرف أنه كان يمكن، بواسطة الموادّ نفسها، بناء شيء مختلف، أكثر جمالاً وروعة.

وتجدر الاشارة إلى أن المواد التي كنت أنطلق منها، لم تكن متخيّلة على الاطلاق، بل كانت موجودة، وهي هبة الحياة، ولو أنّ الناس أنفسهم حكموا عليها بالجمود. وليس

هذا الحكم سوى نتيجة الجهل والأفكار المسبقة القديمة. وفي هذا الاتجاه بالتحديد، كنت أحاول أن أكون ثورياً، غير متأثر بتوجيه البرامج السياسية التي تصل، عاجلاً أم آجلاً، إلى ما هو متّفق عليه. وينتج عن ذلك أن يتمّ اعتبارك محافظاً من قبل أولئك الناس أنفسهم الذين يعتقدون أنّك لم تذهب إلى حيث ذهبوا، ولا بلغت المدى الذي بلغوه. «إنّه محافظ بسيط»، كتب عنّي ذلك الذي نقل أعمالي إلى اللغة الايطالية، غداة حصولي على جائزة نوبل، متناسياً أنه كان يقف إلى جانب ديكتاتور عسكري مقيت، قبل ثلاث سنوات، فيما كنت أقف إلى جانب النقابات العمالية الحرة.

لقد كانت الأمور دائماً على هذا المنوال: فكتابة التاريخ تمّت بقليل من الادراك . . . وإليكم ما كان أصعب من الحروب والديكتاتورات وحالات النفي التي تعرضت لها: إنّه الادارك المبتور الذي ضاعف، ولحسن الحظ، من صلابة الرأي لدي، بدلاً من القضاء عليها. ثم أنني لم أكن أتوصّل، وأنا في مرحلة الضعف في العشرين من عمري، أن أرى في القصيدة ملجأ للضعفاء. كنت أعلم أنّ قدرة المنهج المتجانس كبيرة إلى حد الاكتفاء بقول متاعبي، بصورة مباشرة، كي أحصل على الاستحسان العام. ولكنني كنت أشعر أنني بهذه الطريقة أخون، في الحقيقة، الرؤية التي استطعت حفرها في سنيّ طفولتي بفضل الطبيعة اليونانية، وبفضل أدب اللغة اليونانية كما كنت أراه ينبعث من نصوص أجدادي، وقوّة المخيّلة كما انتقلت إليّ عبر سلسلة من النفوس الخلاّقة المجدّدة، هذه السلسلة التي تبدأ مع وليام بليك وتنتهي مع أندريه بريتون. وأخيراً، كنت أشعر أنني أخون ـ وهنا الأساس ـ القدرة التي كانت قد أعطيت للانسان من أجل أن يعيد الاعتبار، على المستوى الفردي، إلى التفوّق، والتي لم يكن بالإمكان منحها، في أزمنة أخرى، إلاّ على المستوى الجماعي وبواسطة الأديان.

ديمتري ت. أناليس: لقد اعتمدت على أمثلة عدة خلال تجربتك هذه، لكن يبدو لي أنك لم تتقيّد بمعلّمين يوجّهون مسارك الفكري . . .

أوديسيوس إيليتيس: كنت أخطو خطوة ترتكز على الشعر الغنائي القديم، وخطوة أخرى ترتكز على السورياليين. ولكنّي كنت ألاحظ أن سافو وأرشيلوك وبندار لم يحاولوا يوماً حشو أشعارهم بالجثث بهدف الادهاش ولفت الأنظار بسهولة. ولاحظت كذلك، أن إيلوار وبريتون وتزارا لم يتخلّوا عن الفكرة القائلة بأنّ ظواهر الطبيعة هي أيضاً ظواهر الروح. ولقد فضّلت أن أتابع، بوسائلي البسيطة، هذا النوع من نقل الأوكسيجين إلى عصر يحتاج إليه بصفة خاصة.

إلى ذلك كنت أرى أساتذتي، القدامى والمعاصرين على السواء، يعملون بطريقة تربط ما بين النفس والجسد، أي لا تفصل بين الروح والمادة، وكلّ قصيدة من قصائدهم تندرج في «هذه الجهة» وفي تلك، في الوقت نفسه. وكان هذا الشيء بالنسبة إليّ، العلامة المميزة الأساسية للقصيدة الحقيقية التي كان يتوجّب عليّ إذن اقتفاء أثرها، بقدر ما كان ينطبق ذلك وينسجم كلياً مع اندفاعي الأكثر عمقاً.

ديمتري أناليس: ولكن أوديسيوس إيليتيس كان أيضاً تلميذاً في مدرسة البلدة، ثم في الثانوية، وفي ما بعد طالباً جامعياً... أنت من «عائلة بورجوازية»... ما هي الصُوَر التي ما زلت تحتفظ بها عن تلك السنوات الأولى وذكريات أثينا، المدينة التي لم تغادرها أبداً تقريباً؟

أوديسيوس إيليتيس: من الغباء عدم الاعتراف بالمكانة المتميّزة التي منحني إيّاها واقع انتمائي إلى عائلة من البورجوازية الكبيرة. غير أنّ المقصود هنا بواقع الانتماء، هو أنّه واقع مخادع لأسباب عدّة، ذلك أنّني أمضيت طفولتي في جو طغى عليه الظلم والاضطهاد. وإذا كنت قد أمضيت بعض الأوقات المضيئة التي سأتحدّث عنها لاحقاً، فإنّني لا أتذكّر إلّا أحزان عائلتي: أهل يرتدون الأسود، ثورات، القصف المدفعي لأساطيل القوات الأجنبية، وملاحقات أيضاً ضد والدي الذي كان يعارض القصر. وهكذا، كما ترون، اتبع البورجوازيون، في تلك الأيام ـ ويجب التسليم بذلك ـ سياسة تبرّر وجودهم. وهم في يومنا هذا، غرباء عن كل ما ليس كسباً مادياً، كما أنّهم وقّعوا من حيث لا يدرون، قرار موتهم. وليكن...

في الثامنة عشرة من عمري ـ وفي هذه الشروط بالذات ـ كان بإمكانكم أن تتخيّلوا ما كنت كتبت من قصائد «سوداء» لو أنّي عبّرت عن نفسي بطريقة السيرة الذاتية. غير أنّي كنت شارد الذهن، وكنت أجد نفسي في موقف مثالي، مرتبط بالحياة اليومية، ومختلف عنها بقدر ما كنت أُغيّر في ترتيب عناصرها. كانت تتحرّك في داخلي أسطورة تتجاوز الممكن والمستحيل وتوجب على نفسها، مع كل قصيدة ـ كما البناء مع كل حجر من أحجاره ـ اتّخاذ شكل ما، والتحوّل إلى مادة، ومن ثمّ الانفصال عن نفسي، أعني الانفصال عن حالتي الشخصية. ولهذا السبب لم أكن أكتب في لندن عن الضباب، ولا عن المترو في باريس. وعندما كنت أسكن في المدينتين المذكورتين، كنت أضع قواعد (Axion Esti)، وأنجز في ما بعد مؤلفات مثل «الشجرة الفاتنة» أو «طفراء» مع الاعتماد دائماً على الوضوح كقاعدة. مع مرور الوقت، كان ثمة عاملان يلتقيان في نفسي. وكان

الأوّل، كما سبق أن ذكرت، يتمثّل في الرؤية التي منحني إيّاها باكراً التيه الـذي عشته في إيجه وإقامتي خلال صيف كامل في جزيرة صغيرة في خليج الأرغوليد (Argolide). وكان والـدي الذي يحبّ الإبحار يصطحبني معه إلى الجزر القريبة والبعيدة ومنها تينوس وسانتورين ولسبوس وبوروس وإيدرا وسباستايس. . . ما رأيته أثناء هذه الرحلات البحريّة لم يكن مجرّد «مشاهد» فحسب، وإنّما أبجديّة مؤلّفة من عناصر طبيعية سعيتُ، لاحقاً، إلى إيجاد ما يعادلها في النّفس العميقة، وتأليف كلمات وعبارات وأبيات تعكس تحوّلات العالم النفسي وتجعلها قادرة على التعبير عن تحوّلات العالم المادّي المحسوس. كدخول الأرض في البحر والبحر في الأرض. تغيّر متلاحق لمستوى الشواطىء والتلال لا يمكن مراقبته إلاّ في بحر إيجه الزاحف في وجه الريح. وهذا ما يختصره، بالتحديد، المبدأ الآتي: الوحدانيّة في صيرورتها. أمّا العامل الثاني، فكان يعتمد على وضعيّة التوازن، وهي الوضعيّة التي توافق مزاجي وتلتقي به طبيعياً بصورة محدّدة. لم يكن بمقدوري تحمل معاناة المسوّدة والعمل الناقص. وقد تكون غريزة علم الهندسة تسكنني منذ ولادتي. فلقد كنت مشدوداً منذ بداية شبابي، إلى حفلات موزارت الموسيقية، ورسومات بيارو دلاّ فرانشسكا أو فرمير، وإلى الأناشيد العظيمة لهولدرلين، وذلك بسبب اكتشافي، من وراء عرض الظواهر، علماً هندسياً غير مرئي.

وهكذا، فلقد كنت بعيداً جداً عن بعض زملائي اليونانيين والغربيين. كان الشعور والتأثّر يأتيان بالنسبة إليّ، في المرتبة الثانية. وكانت تحدّد طبيعتي، بشكل خاصّ، نزعتان تبدوان متعارضتين في الظاهر، لكنّهما تتعاملان في الواقع، وهما: التصعيد وعلم الهندسة. وهذا يتّضح لي، على الأقلّ، اليوم، لأنّني المشاهد الدائم لنفسي، المشاهد الذي لا يتعرف إلى وجهه إلاّ لاحقاً.

ديمتري أناليس: من أية طبيعة هو هذا التصعيد، وما هي علاقاته ـ الفيزيائية ـ بالنظام الهندسي؟

أوديسيوس إيليتيس: سيصبح التصعيد دفقاً من أشعّة لا نهاية لها، دفقاً يزوّدنا بصورة مبهمة كصورة فوتوغرافية بلغت أقصى أبعاد التكبير، أي مجموعة من حُبيبات سوداء وبيضاء. اما في ما يخصّ علم الهندسة فإنّه لا يمثّل سوى أشكال خطية كتلك التي حاولنا ـ نحن من كتب بعد الحرب العالمية الأولى ـ أن نمحوها. وبنتيجة ذلك، أسمع من يتحدّث عن التصعيد في إطار علم الهندسة: الأول يعطي الحياة، ويولد، في الوقت نفسه، من الثاني. إنّه شيء مختلف عن مشكلة المضمون والمظهر (وهي مشكلة قديمة).

وأضيف: إنّه شيء نحصل عليه ليس تعمداً (كما قد نستطيع تصوّره وكما يبدو نظرياً في الواقع)، وإنما من خلال رعشة غريزيّة، مع استسلام النفس التلقائي لنوع من الدوران الذي يحمل القوانين نفسها التي يتمتع بها دوران المادة في كل جسد.

كان يبدو لي أنّ الشفافية التي كانت هدفي الأسمى أيضاً، ستبلغ أعلى درجات الدقة إذا ما توصّلت العناصر الخصوصية لكل قصيدة أن تحظى، مجتمعةً، ما تمكّنها من العمل على قاعدة التبادل دوماً، سواء بالنسبة إلى المعنى أم بالنسبة إلى الصورة، تماماً كما تعمل الأجرام السماوية لكل نظام حول الشمس، شرط أن يكون موضع الشمس، وفي هذه الحالة المحدّدة، بمتناول الوعي وتحت إمرته. إنّ شيئاً بهذا المعنى (لم يكن بمقدوري التعبير عنه في ذلك الوقت إلا بطريقة ساذجة) هو الذي جعلني اتكلم، منذ زمن بعيد، على «الماورائية الشمسية» (métaphysique solaire)، هذا التعبير الذي يبدو اعتباطياً للوهلة الأولى. ديمتري أناليس: هل تعتقد أن «الهندسة» (التي تعني باليونانية العلم الذي يحسب مساحات الأرض ومسافاتها) قائمة دائماً في اللاوعي؟ هل هي صورة تستند إلى إيقاع داخلي يتآلف كلّياً مع المظهر الخارجي؟

أوديسيوس إيليتيس: باستخدامي تعبير «علم الهندسة» لا أستند إلى الصورة ولا إلى صناعة أبيات الشعر. فالطريقة التي ندرك بواسطتها المواد ونستخدمها، وتسيير النفس، ونوع من صفاء المعاني والصور ـ كما في الرسم ـ هذا هو ما يثير اهتمامي. غير أنّه لا بدّ لي من الاعتراف بأنّ العوامل التي تكلّمت عليها تلعب دوراً هاماً؛ ومن هذه الزاوية، يتوجّب على القصيدة المثالية أن تكون في حالة التقاء متوازٍ مع المضمون. وهنا يكمن شيء ما متنافر لا ينسجم مع الأشكال القديمة كالسونيتة (القصيدة المؤلّفة من ١٤ بيتاً) والموشّح الغنائي الذي يتألف من ثلاثة مقاطع... والتي لم تكن تشكّل سوى نقاط التقاء جاهزة لتلقّي المادّة الأكثر غرابة والأكثر بُعداً عن المألوف.

ولقد ساعدني على مواجهة هذه المسألة إسمان كبيران في الثقافة اليونانية: بندار، من العصر الكلاسيكي، ورومانوس المرنِّم، من العصر البيزنطي. كلّ وحدة شعريّة من أعمالها كانت تجد البحر الشعري المطابق لها تبعاً لطبيعة مضمونها. وفي الأعمال النظميّة الكبيرة، ظهرت تلك العناية الهندسية ـ مع تعاقب الموازين المقطعيّة التي تذكّر بعلم الرياضيات ـ على أنّها المخرج الشافي. وكان الاسلوب الخاصّ يولّد المثال الخاصّ.

ديمتري أناليس: قلتَ عن نفسك منذ زمن بعيد: «إنّني كتابة». ويمكنني أن

اضيف: كتابة يونانية بالمعنى الذي قدّمه هيدغر عندما قال إنّ على من يودّ الكتابة في الفلسفة أن يفكّر يونانياً.

أوديسوس إيليتيس: إذا كنتُ «كتابة يونانية»، كما تقول، فأنا أستطيع الموت بسلام. كلّ شاعر يحقّق ذاته عبر لغته، وبطريقة أكثر عمقاً أيضاً، عبر الطبقتين الثانية والثالثة للغته. وحول هذا الموضوع، من الواضح أنّ اللغة اليونانية المتعثّرة الحظ هي التي تخرج منتصرة. فما من لغة أخرى تتمتّع بأبعاد مشدودة إلى الماضي بمقدار ما تتمتع هي به، ما من لغة غيرها تتمتع بهذا القدر الأساسي من التواصل غير المنقطع. ولا أقول ذلك بفخر، وإنّما أقوله بوجل وخوف، لأنّ مسؤوليات الشاعر تتضاعف في مثل هذه الحالات. وأنا أشعر أيضاً بحالة حقيقية من الضيق عندما أرى زملاء لي يبتعدون عمّا يشكّل شبكة الأعصاب في جسد اللغة، جسد يبلغ من العمر ثلاثة آلاف سنة ويبقى فتياً في آن.

أعتقد أنّهم يخافون من أن يعتبرهم أحدٌ محدودي الأفق وأسرى روح إقليمي. وهم لو فكّروا قليلاً بعبارة مثل عبارة هيدغر التي ذكرتها، لفهموا أنّ التفكير يونانياً يعني التفكير بطريقة مسكونية. نحن بلد صغير وإنّ مسألة عدم تطابق الحقيقة الجغرافية مع الحقيقة التاريخية تثير القلق. فالبعض يرغب في جعل هذا البعد مأساوياً، وهو على حقّ انطلاقاً من وجهة نظره الخاصة. أما وجهة نظري، فهي تتجذّر في مكان آخر. ومن الناحية النظرية، لا يصحّ التأكيد على أنّ مساحة الأرض أو عدد السكان هما اللذان يحقّقان سعادة الشعوب. فقد يحدث أن تكون هذه الشعوب، في فترات زمنية محدّدة متفوّقة بالقوة، ولكن من الناحية الأخلاقية، فإنّ النوعية التي بمتناول كلّ فرد، بما في ذلك الفرد الأضعف، هي الوحيدة التي تستطيع الصمود والخلود. هذا هو المهمّ بالنسبة إليّ. وأنا لا أقول ذلك وكأنّ الأمر يتعلّق بوهم إيديولوجي، لكنّي أقوله بوصفي رجلاً عملياً: أنا أعتقد أنّ الشاعر في العمق هو شخص أكثر واقعية من كل أولئك الذين يقولون عن أنفسهم بأنّهم واقعيّون ويسبحون في الغيوم، مع فارق واحد، هو أنّ الشاعر يعرف أنّ الغيوم واقعٌ هي الأخرى ويعجز الآخرون عن فهمه.

ديمتري أناليس: يتّجه العالم، ومعه اليونان، نحو الصورة المتحركة. ولقد حلّت التكنولوجيا تقريباً محلّ الكلمة المكتوبة ـ وقد أقول ألغتها ـ وأضيف: لقد انتشرت قصيدتك انتشاراً واسعاً في اليونان عن طريق تقديمها في إطار موسيقي. وفي العالم الغربي، ينتشر الكلام بواسطة الصورة. كان أندريه مالرو يعتقد أنّ الكتاب سيختفي تماماً في غضون بضعة عقود. . .

أوديسيوس إيليتيس: قد يكون هذا هو ما كنت أحسّ به عندا كتبتُ في عملي الشعري الأخير: «يتوجّب على كلّ شيء أن يتحول باستمرار إلى صورة». هنا أيضاً نحن أمام خاصّية شعرية وهي: عدم البقاء في حالة مغلقة، التكيّف مع ظروف الحياة والتكهّن بتبدّلها.

لقد بدأت القصيدة تصبح، أكثر فأكثر، «حاملة صور»، قبل أن تفرض علينا التكنولوجيا ما يشبه التفرّد في الادراك البصري للأشياء. فبمقدور الفكرة أن لا تصوغ نفسها بطريقة مباشرة، بل أن تتحوّل إلى «تماثل بصري»... إلاّ أنّه لا بد من التنبّه إلى أن القصيدة غير معنية بتقديم أي تنازل. فهي تتكيّف، بكل بساطة، مع وسائلها الخاصة، أي مع الكلمة. وإذا كان بإمكان المسرح والتلفزيون والموسيقى أن تستوعب القصيدة، فإنها لن تتمكّن أبداً من الحلول محلّها. ولقد لاحظت شخصياً، على مرّ السنين، أنّ معظم الأعمال التي كنت أتمّمها كانت تتضمّن عناصر تستجيب لقيمتها المسرحية أو الموسيقية، من دون أية خيانة للمعنى الأوّلي للكلمة. وهكذا فمن غير الضروري استبعاد تأثري بطريقة شبه واعية بالواقع المتمثّل في الوسائل التي تولّد لغة تواصل دولية. ففي المستقبل، وفي حال أصبحت متطلّبات الجمهور أكثر إلحاحاً، فإنّ عملية نقل وحدة شعرية إلى فيلم تلفزيوني تصبح ممكنة الحدوث، في الحدود التي يتواجد فيها مخرجون يتمتّعون بقوّة خيال كافية.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ الإعداد الصناعي «للقصائد المتلفزة» في ما لو تحقّق، لن يكون قابلاً للحياة بالتأكيد. حتى أنّ الخيال الأكثر تقدّماً والأكثر عمقاً محكوم هو الآخر بالتبخّر، إذا لم ينتج عن نصّ كامل تمّت صياغته بلغة تنطلق من رؤية ما. أما في ما يخصّ إلغاء الكتاب، فاسمح لي بأن أبدي بعض التحفّظات. سوف يستمر الانسان، للأسف، يشعر بنفسه وحيداً وقلقاً ومدفوعاً إلى اختيار اللجوء إلى التواصل الصامت ـ تواصُل يستطيع الانسان تركة والعودة إليه تبعاً لحالاته واستعداداته النفسية دونما حاجة إلى وسيط.

ديمتري أناليس: مع كتابك «الشجرة الفاتنة والجمال الرابع عشر» يدخل عنصران جديدان إلى قصيدتك: رفض اليونان الحاليّة والعالم المعاصر، وإدخال كلمات مكتوبة بلغة أجنبية. كأنّ ذلك انعكاس لتشاؤم مثمر...

أوديسيوس إيليتيس: ليس في لغتي مثل هذه الفروق. أو إذا أردت، فإنها تتعايش

كاللغز وحلّه الذي لم ينكشف لنا اطلاقاً. غير أنّي لا أكترث بالحلّ، لأنّ ما يهمني هو سحر اللغز، كما الحال مع امرأة جميلة. وهكذا فإنّ أعمالي كلّها تدور حول هذا السرّ. هناك عدد من وجهات النظر التي أرى من خلالها الظاهرة الوحيدة نفسها. وفي قصائدي الأخيرة، قلبت السلّة التي كنت أحملها. وبينما هي تسقط، أطلق مضمونها رنّة مختلفة، لكنّه بقي هو نفسه ولم يتغير.

لم أرَ اليونان أبداً من منطلق قومي. اليونان، بالنسبة إليّ، مصدر للّغة التي أستعمل، ومستودع للتجارب الفريدة، المتناسقة تماماً مع أحلامي. وأجد اليوم أنّ التعليم الذي تلقيته يتجاوز الحدود الجغرافية والتاريخية. ويصل بي إلى حدّ الشك في الواقع القائم، وبطريقة أشمل، في الواقع الغربي، بمعناه المتمدّن لا بمعناه السياسي.

في كتابيّ الأخيرين، أنتقل من الطبيعة إلى المدينة، وبنوع خاص «المدينة الكوسموبوليتية» الحالية. وكان من الطبيعي أن يفرض عليّ انتقالٌ كهذا استعمال عدد من الكلمات التي لا تجد في اليونانية ما يتطابق معها، ولئن وُجدت، فهي لا تتوصّل إلى توفير الاحساس الذي أسعى إليه. أنا متعبّد للّغة اليونانية، ولكني لست لغوياً محافظاً على الاطلاق. ثم اني أعرف تماماً أنها لغة مطبوعة بأصول عدد من اللغات الأجنبية إلى درجة مساوية لتلك التي طُبعت بها بقية اللغات بالأصول اليونانية. وكما أقول في «مريم الضباب»: «تنهش التقدّم بحلوه ومرّه».

ديمتري أناليس: يقول رينيه شار «إن التجربة التي تكذّبها الحياة، هي التي يفضّلها الشاعر». ما هي التجربة التي تفضّلها أنت؟

أوديسيوس إيليتيس: اسمع، أنا قريب من مؤيّدي سقراط واستوعب فكرتهم بطريقة لاواعية. ثم إن شار نفسه، وفي نسخة من منشورات «باتستيني» يعترف بذلك في مقدّمة أثّرت فيّ كثيراً. على كل حال لقد ورثت عن أجدادي الأيوليان والليسبوس (Eo-liens et lesbos) الادراك الفيزيوقراطي للأشياء، بمقدار ما تسمح به أيامنا هذه. ولقد صنعت نموذجاً لأسطورة تتكوّن مقوّماتها من النور والغرام حتى الموت. والمقصود هنا هو التجربة التي لا تعني أنها أقلّ واقعية انطلاقاً من تكذيب الحياة لها. ومن هذه الزاوية بالذات فإنّني مدين جداً لرينيه شار الذي أعفاني، بواسطة حكمة واحدة، من تبرير نفسي باستمرار حيال النقّاد، بشكل عام، وحيال أبناء وطني، بشكل خاصّ.

ولكن لنعد إلى عبارة شار. هل هي تعني أنّ الواقع لم يعد يرضينا؟ في هذه الحالة، يجب تغيير وجهة النظر. هل الواقع عميق إلى حدّ يسمح لنا بذلك؟ أو هل نحن من

يضعف الواقع؟ إذا كـان الجواب ايجـابـاً، وأرغب كثيـراً في اعتقاد ذلـك، يبقى أن نعمل عـلى تغيير هـذا الواقـع الناقص. وهكـذا سيعبّر الشـاعر عن نفسـه بالكلمـة وباستعـمال الجمال. وهذا مـا يجعله يتقدّم عـلى الفلاسفـة وعلماء الاجتماع الـذين يقومـون بالمجهـود نفسـه. ثم إن الجمال يملك القـدرة على فـرض ذاته عـلى النفس أكثـر مما تستـطيـع فعله الأسلحة بالنسبة إلى الجسد. ولهذا السبب أعود إلى عنصر «الجمال»، وأمنحه هـذه الأهمية كلها، وذلك لأنّني أسعى إلى موضوع يتمتّع بصفة أخلاقية بحتة.

يجب أن نفهم جيـداً أنّ الشاعـر يخلق[1]. فإذا أراد أن يصنـع من الأسـود أسـود، فهـذا شأنـه. إنّه يتحمـل مسؤولياتـه كاملة، تلك المسؤوليـة التي تتناسب مـع نفسه كـما يتنـاسب معي الأبيض. وإنّي أعترف لـك أنّ تهيئة القسم الأبيض من النفس أصعب من العمل في الرخام. ولكن كيف السبيل إلى إعفائي من ذلك؟ وما النفع من ان أتحـوّل إلى جهاز يعيد بثّ البشاعة لأنّها موجودة في الواقع؟ هنـا يكمن شيء ما نعـرفه ولا فـائدة من تكراره. أما في ما يخصني شخصياً، فـإنّني أبغي التحوّل. كـما انني أحاول، ومهـما كانت الـطريقة التي أستخـدمها للتعبيـر عن نفسي، أن ألغي وعيي، وذلك في سبيـل أن يَظهـر الأسـاسي: ما كـان قدحكم علينـا تجاهله عن طـريق تراكم آلاف النفـايات ـ من النـوع الاجتماعي، والسياسي أو النفسي ـ الناتجة عن واقع يومي سخيف ومبتذل.

ديمتري أناليس: إن «الوجه الأبيض» من الأرض هـو خطك المـرسوم، فهـو يسبق وجودك ويذهب إلى أبعـد منك. ولكن بمـا أن الواقـع هو الحقيقـة أو، بالأحـرى، هويّـة الشاعر، أين هو هذا الواقع بالنسبة إليك؟ في أية جهة من المدينة أنت موجود؟

أوديسيوس إيليتيس: عزيزي أناليس، لقد انحزت باكراً جـداً إلى البراءة، وأزعم أنّه حان الوقت لاستنفار قوانا الثورية التي تساوي، على الأقلّ، قوى «الشر»، إن لم تكن أقوى منها، كـما أعتقد. فهنـاك جنّة مخفيـة على الأرض لهـا قوانينهـا الخاصـة أيضاً. وأني أحاول أن أرفع الستـارة وأنظر إلى مـا وراء الممنوع. وإذا كنت لا أتكلّم بلغـة المسيح أو ماركس، فهذا لا يعني اني لا أملك الاسباب الكافية لمحاربة النظام العـالمي القائم. لقـد أخضعتُ للتجربة شروط الجمال بمقدار ما يفعل المؤمن حيـال الأخلاق. ثم ان كـل عمل من أعمالي، كل ابتكـار من ابتكاراتي في التعبيـر، يتطابق والـوجود بـالقوّة نفسهـا. لست أتكلم عـلى النجاح، وإنما على النـوايا والجهـود. وهناك مـاورائية خـاصة بـالأحاسيس

(١) كلمة شاعر تعني باليونانية «خالق». هكذا يعبّر إيليتيس عن نفسه حرفياً.

تجذبني إليها، وتبدو غير معقولة في عصر العقائد الأحادية الجانب هذا. وعلى الرغم من كل شيء، كانت هذه الماورائية مكشوفة من قبل الايونيين (من بلاد إيونية في آسيا الصغرى)، وقبلهم بكثير من قبل سكان جزيرة كريت في العصر المينوي، وبعدهم من قبل الإيتروسك. لقد كان كلّ أثر من آثارهم ينطوي على إشارة لما هو «إلهي». وهكذا فإنني أتقدم وحيداً نحو موازيني الخاصة التي يتوجّب عليّ الاعتراف بأنّها هزيلة جداً. ولا أقول ذلك من باب التواضع، وإنّما، بكل بساطة، بسبب وعيي بضعفي كفرد. عندما أكتب ـ وأنا أكتب ببطء شديد وبطريقة مجزأة ـ أُحاول أن أرى بوضوح، ضمن حدود الممكن، آخذاً في الاعتبار ما هو طبيعي كما لو أنّه لم يكن طبيعياً، وما هو ليس بطبيعي كما لو أنّه كان طبيعياً، بحيث تكون النتيجة نسخة مطابقة لانعكاساتي النفسية والجسدية معاً في مكان وزمان مجهولين.

ومن البديهي القول إنّ أولئك الذين سينسبون إليّ عدم انتمائي إلى أية جهة سياسية بعدما يسمعون ما أقول الآن، سيعتقدون انني أهذي. أنا لا أهذي بل أتكلم لغة فني. ولا يوجد أيّ حزب يستطيع أن يفهم هذا الفن وأن يمثّله. بالإضافة إلى ذلك، أنا لا أؤمن بالأحزاب وأتطلّع إلى تنظيم للمجتمع لا علاقة له بالأحزاب. ولكنك قد تقول إنني فوضوي! نعم، لَمَ لا؟ قد يحدث انني لا ألقي القنابل ولا أمارس المقاومة السلبية. ولكنني أربّي نفسي كخصم لكل السلطات عندما أنادي بتطبيق حقوق الانسان من أجل سعادته ـ سعادة لا تكبّلها متاهات الرأسمالية أو الماركسية. وبخصوص هذه السذاجة، اسمح لي أن أذكّرك بعبارة لنابليون قرأتها في نصّ لألبير كامو: «إنّ أكثر ما أُحبه في هذا العالم هو عجز القوّة عن بناء أيّ شيء. وإذا كان لا يوجد في العالم إلاّ قدرتين: السيف والروح، فإن الروح، على المدى الطويل، هو الذي سينتصر على السيف دائماً».

[أجرى هذا الحوار الخاص بـ«مواقف» ديمتري ت. أناليس]

حول الشّعر الهلّيني الجديد

اليونان التي لم تشح بنظرها أبداً عن ماضيها البعيد، استيقظت فيها الحداثة بعد ثبات طويل دفعها إليه الاحتلال العثماني الذي حاول أن يمحو ذاكرتها ويلغي كيانها. وتشكّل علاقة اليونان بالماضي عنصراً هاماً، وهذا ما يساعد على فهم سيرورة التجدُّد المستمرّة حتى يومنا هذا. ولقد عبّر الشّعر، بشكل أساسيّ، عن هذا الماضي الذي ينطوي على ذاكرة وعلى نظرة متجدّدة باستمرار.

منذ زمن بعيد، كان هوميروس أوّل من أنشد الانسان والضوء والحريّة. تبعته كوكبة الشعراء الكلاسيكيين، ومن ثمّ بعض الشعراء البيزنطيين أمثال رومانوس المرنِّم وكورناروس، وهو أحد شعراء النهضة الإغريقيّة، وهؤلاء جميعاً طبعوا في نفس الشعب الحسّ الشعري والحاجة إلى الشّعر. ولذلك نجد كيف أنّ الشعراء المحدثين الأوائل تكلّموا، بطريقة صحيحة وعالميّة، عن قِيَم الحياة: الحرية، والحقيقة، والمصير. ولقد هيمنت أصوات كلّ من أندرياس كالفوس وديونيسيوس سولوموس، وريغاس وكوستيس بالاماس، على القرن الأوّل للاستقلال (١٨٢١ ـ ١٩٢٠).

ومنذ ذلك الحين، التقت تجارب الشعراء (أنغيلوس سيكيليانوس وكافافيس وأنغونوبولوس وأندرياس أمبيريكوس ونانوس فالاوريتيس ونيكولاس كالاس) مع المحدثين: جورج سيفيريس واوديسيوس إيليتيس ويانيس ريتسوس الذين اكتملت معهم حقبة شعرية كبيرة في تاريخ الشعر اليوناني. وهؤلاء الشعراء الثلاثة، بالإضافة إلى كافافيس، يعبّرون عن جوهر الهلّينية في وجه العالم المعاصر. بالنسبة إلى سيفيريس، كانت المشكلة الأساسية هي مشكلة اليوناني الحديث الذي يطرح السؤال الآتي: «ماذا يعني أن تكون يونانياً اليوم؟» ويسعى الشاعر، في نتاجه، أن يحدّد علاقة اليوناني ببلاده. وهذا البحث عن الهويّة يطالعنا أيضاً عند يانيس ريتسوس الذي يركّز على الفرد المثالي بالنسبة إلى الشعب. وشعار «أن تكون يونانياً» ـ وهو، في هذا المجال، حالة نفسيّة بقدر ما هو مجموعة قيم أساسية ـ عَبَرَ، خلال قرون، عن حياة جماعة غامضة. وكان هذا الشعار أيضاً هو الفكرة الموحّدة من خلال تغيّرات تاريخ الأمّة. أوديسيوس إيليتيس، من جهته، هو أكثر قرباً من اليونان، لا من كونه يونانياً. وتتخذ حدود بلاده، ومعها إيجه بالأخصّ، قيمة رمزيّة وعالمية. وهكذا تصبح اليونان المركز الأعلى لانصهار كونيّ بين الطبيعة والروح. أما كافافيس الهامشي، يوناني الاسكندرية، فهو يركّز على الانسان، ويكشف، من خلال التاريخ، عن تواصُل خصائص السلوك الانساني.

في أيامنا هذه، لا بدّ من أن ننتظر بعد قبل أن نسمّي بعض الأسماء. ومع ذلك سنسمّي تاكيس باباتسونيس وتاكيس سينوبولوس ونيكوس كاروزوس وميلتوس ساتوريس، وهم في عداد الشعراء الكبار حتى ولو كان النقد السّهل، القائم على الشعارات والمظاهر، قد صنّفهم في المرتبة الثانية. وقد يكون سبب هذا التصنيف، هو أنّهم، هم أيضاً، يبحثون عن هوية ويعبّرون عن بلد يعيش صيرورته. إنّ الصوفية الدينية التي يكتسي بها شعر باباتسونيس، ومعنى تواصُل الذاكرة عند سينوبوليس،

يحدّدان المعاناة السرية التي يعيشها أهل اليونان في فترة ما بعد الحرب. كاروزوس وساتوريس استعملا لغة اخرى. الأوّل لا يستند وحيه إلى الميثولوجيا ولا إلى شمس إيجه الرمزيّة. والثاني هو الانسان العاري أمام صورته نفسها وأمام تناقضاته. والإثنان يعيشان الحقيقة الشعريّة بوصفها تساؤلاً، أبعد من الواقع والشّعار، ولقد توصّل كلّ منهما إلى ابتكار لغته الحديثة الخاصّة. ويمكن أن نضيف هنا اسم الشاعر كاتساروس، وهو شاعر هامشي، يتراوح اسلوبه بين الحكاية الاسطوريّة واللغة المجرّدة.

ومع ذلك، بدأنا نحسّ الآن أنّ ثمة دائرة بدأت تقفل على نفسها. والنثر الذي كان يتمثّل، في الماضي، في أعمال كلّ من إيمانويل رويدس وألكسندر باباديامنتيس، بدأ يحتلّ موقعاً أكثر أهميّة. حتى الستينات، ظلّ الشّعر مهيمناً على الساحة الأدبية، لكن منذ تلك الفترة، وحتى اليوم، بدأ النثر يدخل من الباب الواسع مع أسماء أمثال كازانتزاكي، وبنتزيكيس، وفاسيليكوس، وكومانداريياس، وتاكتسيس، وكاليفاتيدس، وكاتيتسيس... وسيحدّد المستقبل أبعاد هذا التحوّل الذي قد يكون جذرياً بالنسبة إلى الروحيّة اليونانيّة.

لقد حقّق الشعر في اليونان، أكثر من أيّ شكل فني آخر، الانتقال من التقليد إلى الوعي الحديث وطبعه بعمق. ويجب ألاّ ننسى الدور الذي لعبه الشعر في تطوّر هذا البلد، بل في تكوينه أيضاً. فالشعر هو الذي أسّس اللغة وكان الشعاع الموجّه نحو الوضوح وكذلك نحو الحقيقة والحرية في ضمير الشعب. والشعر أيضاً جسّد اللوغوس (Logos) منذ فجر الحضارات. فمن الطبيعي، إذن، أن يكون هو ملهم المعارك التي خاضها هذا الشعب، مثلما كان هو رفيقه خلال حربه من أجل الاستقلال. وهكذا يتداخل طريق الشعر بطريق اليونان عبر التاريخ.

ديمتري ت. أناليس

[باريس]

جيرار ماسيه(*)

(Gérard Macé)

الغابة النائمة
وسط ضجيج العالم

«الغابة النائمة» هو كتابي الوحيد الذي أشعر حياله بشيء من التودّد. إنّه علاقة مع العالم ترتبط بذاكرة من هذا العالم، ومن خلاله أسير بمحاذاة طريق الشعر الصحيح، كما أعاود طرح السؤال حول الشعر محاولاً إعادة تحديده والنظر إليه بوصفه مشروعاً. لكنّ ذلك كلّه ليس بالأمر السهل، والدخول في التجربة الشعرية اليوم يقتضي مواجهة مغريات العالم المعاصر التي تغرقنا في التفاصيل الصغيرة وتبعدنا، أكثر فأكثر، عن الحقيقة العميقة للأشياء. يقتضي ذلك أيضاً الانتقال إلى وقت آخر هو وقت داخلي، أي وقت الكتابة. ولا يمكن حصول ذلك إلّا بالتخلّي عمّا يمكن أن أُسمّيه «الوقت المحسوب لحالة اللاّصَبْر». ذلك أنّنا نعيش الوقت المجزّأ، دقيقة بعد دقيقة. الوقت الذي لا تَواصُل فيه والذي يهدّدنا باستمرار.

ثمّة تهديد آخر يجسّده الغرب الذي يدفع العلم نحو الهاوية، ويدفعنا أن نتوجد كأفراد، ككائنات معزولة. إنّه زمن الإعلانات. ولقد طغى هذا الزمن على الناس حتى أصبح كلّ منهم يرى إلى نفسه كما لو أنّه حُجّة إعلانية. وفي هذا الإطار، يسبغ المرء على نفسه قيمة ما من دون أن يكون لهذه القيمة أيّ رصيد في الواقع. والكتّاب ليسوا في منأى عن هذه الحالة، بل هم دخلوها من الباب الواسع، وصار ما ينتجونه يخضع بقوّة

(*) جيرار ماسيه، شاعر فرنسيّ (وُلد في باريس عام ١٩٤٦). يتراوح أسلوبه بين النثر والشعر، وله مجموعة من المؤلّفات صادرة في معظمها عن منشورات «غاليمار»، ومنها: «شرفات بابل»، «الغابة النائمة»، «حيوات سابقة»... أما النصّ الذي ننشره هنا فهو خلاصة لأجوبة عن أسئلة طرحتها المجلة.

لعملية العرض والطلب. وهذا ما تعكسه، في الوضع الراهن، تجارة الأدب التي جعلت من الكِتاب مجرّد سلعة استهلاكية. من هنا، فعندما أكتب الشعر أُحسّ أنني أرفض أن أكون كاتباً، وأفهم، من جديد، معنى الفرق الكبير بين أن تكون كاتباً وأن تكون شاعراً.

○○○

في «الغابة النائمة»، يحاول الشعر أن يلتقط أنفاس الزمن العابر ويغيّر الذكريات بعدما يعيد صياغتها بأسلوب ينحو منحى الصفاء والتجريد. صفاء الحالة وتجريدها كما تعبّر عنها الأيقونات. لم لا، وهو كتاب ينطلق من فضاء الرسم، ووُلد، تحديداً، في توسكانة في إيطاليا، عام ١٩٧٩. فأنا أُحبّ أعمال مَن عُرفوا بالبدائيين الايطاليين، وبالأخص فنّ مدينة سين. وتمكّنت في إيطاليا من رؤية لوحات كثيرة لهؤلاء، لا سيما تلك التي تمثّل البشارة. وهذا ما دفعني إلى نوع من التأمُّل أسهم في إضاءة تدريجيّة لبعض صُوَر الذاكرة وجعلني أعيش من جديد ما يشبه السيرة العائلية. النصوص النثرية الأولى من الكتاب مطبوعة بطابع الرسم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى العناوين، طالما أنّ الكتاب ينفتح على مشهد للبشارة طالعني في منام. في هذا السياق، هناك نصّ آخر عنوانه «أمثولة في علم التشريح»، وهو ينطلق من ذكرى عمليّة جراحيّة، أي من إحدى تجارب الموت، كما ينطلق من عنوان لوحة شهيرة لرامبرانـدت وفيها أولئك الرجال الذين ينحنون فوق جثّة لا تزال في أوّل الموت.

أمّا مبعث القوّة في أعمال الفنانين البدائيين الايطاليين، فهو أنّهم نجحوا في استعمالهم الأبعاد الهندسية داخل الألوان نفسها، وفي اعتمادهم، في الوقت ذاته، على نفحة تصويرية منحت نتاجهم هذه القيمة الاستيهاميّة التخييلية وجعلتها تبدو وكأنّها صُوَر تجري أحداثها في الأحلام. الزمن هنا جامد ومؤجّل، والواقع بدّل مكانه بعدما تأسْلَبَ وانفصل عن الواقع. وما يضفي هذا الاحساس أيضاً حيال الجداريّات الملوّنة هي أنّها، على الرغم من ثباتها الظاهر، جاهزة دائماً لأن تمّحي. معلّقة في ردهة العين لكنّها بحاجة دائمة إلى ترميم، تماماً مثل ذِكرى حُلم. أليست ذكرى الحلم هي أيضاً صورة لترميم؟ صورة لعناصر مركّبة؟ في كتابي «الغابة النائمة»، حاولتُ أن أجمع أجزاء من شخصية. وربما، لهذا السبب، اخترتُ أن تكون هذه القصائد بصيغة النثر، وذلك لأنّ البيت الشعري في الشعر الفرنسي هو أداة مكسورة ومستحيلة. وهو إمّا أن يكون أكاديمياً ولا يمكن تحسّسه، أو يكون غامضاً مبهماً بحيث يفقد أيّ معنى ويغرق في شكليات صرفة.

لذلك تجنّبتُ الوقوع في هذا النمط الشعري، واخترتُ النثر بوصفه الأداة المشتركة بين الجميع والتي لا بدّ من استخدامها بطريقة جديدة أُضمّنها شيئاً منّي. وهذا الشيء ما كان بالإمكان إيجاده إلّا من خلال التطلّع إلى أفضل ما تقدّمه الحضارات.

○○○

بين الشعر والنثر، إذن، أبحث عن طريق. وأعتقد أنّه لا بدّ من ابتكار إيقاع يحتوي على شيء من الجدّة والتميُّز، وإلّا فما الجدوى من الكتابة. لكن البحث عن الجدّة لنفسها قد لا يؤدّي إلى نتيجة. انطلاقاً من هاتين المسألتين يمكن البحث عن توازن متحرّك يجب إعادة ابتكاره باستمرار، كلمة بعد كلمة وسطراً بعد سطر. يقول أحدهم إنّ النثر هو أبيات شعرية تصل حتى نهاية السطر. وإذا كان الأمر كذلك فما هو، إذن، النثر الذي ينطوي على خصوصيّة ما. تصعب عليّ الاجابة. لكنّي أتحسّس هذه الخصوصية بطريقة موسيقية، أي أنّي اتعرّف إليها من خلال إيقاع لا أستطيع أن أُحدّده لوحدي. نشيدُ النثر يأتي أو لا يأتي، وهو نوعٌ من التأمّل الداخلي الذي لا يمكن أن نقرّره أو نتحكّم به بشكل كامل، وإنّما يمكننا أن نخلق الظروف الملائمة لحدوثه. والسؤال: كيف يمكن التقاط ما يَعبُرُ وما يحدث؟ في هذا المجال، هناك استعدادات داخلية، لكن العالم الذي يحيط بنا اليوم يشوّش عليها باستمرار. وهذا السبب يمكننا أن نفهم كيف يموت الشعر في الغرب بعامّة، وفي فرنسا بخاصّة. وهو موت أتمنّى أن يكون وقتياً. فإحياء الشعر ممكن. غير أنّ ما يحدث اليوم لا يرتبط فقط بتاريخ أدبي أو بمسألة أكاديمية أو شكلية، وإنما أيضاً بأسلوب حياة، وبحضارة معيّنة كلّ ما فيها يسعى إلى صرفنا عمّا هو أساسي وجوهري. وهذا هو السبب الذي يجعل الشعر في حالة من الاحتضار، وأنا أحتجّ على ذلك كلّه من خلال مزاولة الكتابة. ولا أقصد هنا الكتابة القائمة على السجال، بل كتابة الشعر. وهو هنا ليس جواباً عن معطيات وأوضاع راهنة. إنّه شيء آخر ويجب أن يكون كذلك طالما أنّه يتوجّه إلى قرّاء لا ينتمون إلى حضارة واحدة وزمان واحد.

○○○

صحيح أنّ ثمّة حيّزاً للمقدّس يحضر في نتاجي، لكن هذا المقدّس لا علاقة له بالدّين كما هو مطروح في العالم. والوجه الذي يكشف عنه الدين لا يعنيني على الاطلاق، ذلك أنّه بعيد جداً عمّا يجب أن يكون بالفعل، بعيد لدرجة تجعل الاقتراب منه مسألة صعبة جداً. من جهة أخرى، أنا مقتنع بأنّنا لسنا سوى رُسُل، فما نحقّقه محدود

جداً، وثمّة ما هو أكبر منّا بكثير. الحياة أكبر وأغنى وأكثر سرّية مما نتخيّل. وهذا ما يقتضي منّا القليل من التعقّل والخفَر والتحفُّظ. ويحضرني بهذا الصدد عبارة لأوغست كونت يقول فيها «إن تجمُّعاً ما إنما يتألّف من الأموات أكثر مما يتألف من الأحياء». وأهمّية كلمة كونت أنّها لا تتأتّى من أية نزعة دينية، وتختصر، إلى حدّ كبير، جزءاً من هواجسي الفكرية. فأنا أُفكر بالموتى ولا أعرف ما إذا كان تفكيري هذا يصبّ في إطار المقدّس. على أيّ حال، إذا لم تكن علاقتي بالمقدّس تجد علاقتها بالدين فإنها، لا شكّ، تجد علاقتها بالأدب. إنّ الاحساس بالوقت الذي بلغ التعبير عنه ذروته في «البحث عن الزمن الضائع» يدخل هو الآخر، مع بروست، في سياق المقدّس، علماً بأن بروست ليس دينيّ المنحى.

ooo

في نتاجي، أيضاً ثمّة بحثٌ عن زمن ضائع. ولقد كتبتُ في هذا الشأن قبل أن أقرأ بروست، بل إنّ ما كتبته هو الذي قادني إلى قراءة «البحث عنّ الزمن الضائع» الذي قادني بدوره إلى قراءات عدّة، كما قادني إلى عنوان كتابي «الغابة النائمة». ولقد شعرت مع هذا العنوان بمدى تعلّقي بسحر الحكاية الذي يعكس، بالطبع، علاقة بالوقت. والاحساس بالوقت تستحيل معرفته إذا لم يكن يؤلف تجربة قائمة بذاتها. وهي تجربة فريدة قد تختصرها لحظات محدّدة. وتبدو هذه اللحظات، خلال الوقت الناقص الذي نعيشه، وكأنها بمثابة نوافذ مفتوحة على عوالم مدهشة، وعلى شيء ما أكبر بكثير من الحاضر المباشر. إنّ هذه اللحظات التي تضاعف عندنا الاحساس بالزمن هي التي تدفعنا، ربما، إلى كتابة قصيدة جميلة تتعذّر كتابتها من دون لغة ونَفس، وهذا ما يفتقد إليه الشعر المعاصر، لأنّه يفتقد إلى مزيد من الهواء.

القصيدة مشروع داخلي وليست مشروعاً معلناً. لذلك لم تصعب عليّ الإجابة عن سؤال الاصدقاء: «ماذا تكتب الآن؟» وإذا قلتُ لهم إنّني أكتب الشعر، فماذا سيعني ذلك بالنسبة إليهم، وهل بمقدورهم أن يتخيّلوا القصيدة التي أكتبها؟ وبما أنّ الكتاب ليس هو مشروعي، فأنا إذن، في حالة يمكن تصنيفها بالحالة الشعرية. ما يعني، بالنسبة إليّ، هو هذه الرحلة بالذات وبعض القصائد التي تنتج عنها وتبدو كأنّها غبار الطريق. أشعر، في الوقت نفسه، أنّني منذ كتابي «الغابة النائمة»، وقبله وبعده، لا أكتب ألّا عبارة واحدة، عبارة واحدة وطويلة.

جيرار ماسيه

تفصيل من الجحيم(*)

I

عند مدخل المكتبات، دائماً، حيث تُسَلِّم أنتَ إلى ذاتٍ أُخرى، يقودونكَ حتى قاعة الخطوات الضائعة. يقولون لكَ إنّكَ ستجتاز باباً مذهّباً. لكنّي لا أذكر إلّا خشباً منخوراً تتألّف منه الدرجات الثلاث والممر الطويل الذي كان عليّ عبوره من دون الالتفات إلى الوراء. وكنتُ أتقدّم أمام عيون القرّاء الذين ينظرون بلا انتباه، ويواصلون تمتمة صلوات الموتى على الرّغم من الاشارة إلى الصمت ـ إنّها قُدّاس غير صارخ كنتُ أحفظه غيباً قبل أن يعطوني كتاباً على أنّه كتابٌ آخر، منمنمة مُزَوَّقة بصَمْت بدلاً من نصّ أسود على أبيض لحكاية ما.

وبينما كان ثمة صبيّ يعدّ على أصابعه الإثني عشر قبل أن يضيع بين سطور النثر، أدخلوني إلى صالة الفهارس ومنها، عَبْر باب سرّي، حتى مَقْصورة الجحيم. أمام مرآة وكرسي فارغ (المرآة التي فقدتْ فيها أنجيل ف. (Angéle V.) بصرها، وقد أصابها العمى بسبب البحيرة الحمراء وسط البَهْو)، كان المؤلّف الذي يوقّع الأحرف الأولى من اسمه ولا يسلّم شيئاً طالما أنّه على قيد الحياة، يستعدّ لقراءة أو بالأحرى لِرَمْي (من أعماق غَرَق)، كما لو أنّ أمامه تَوْليفة «الطوفان»، عبارة تتدحرج بلا نقطة او فاصلة وتتبع مَجْرى النجوم، على امتداد كتاب ضخم يقلّب صفحاته من دون ان ينظر اليها: نحسّ في صوته الشتاءَ الحميم، والانفعال الذي كان ينفعله دائماً تجنّباً للحكاية، للسّرد الواضح جداً حيث يفقد رشده الرجولي الصغير. . .

في الشاي المرصّع بالنجوم والذي يحتسيه بعد منتصف الليل ينعكس مرتعشاً جنونُ الآخر، وهو ليتري (Litré) حين كان يلمح في فعل واحد زهرة على أُهْبَة السقوط، الرأس الذي يُقطع وبعض الكلمات التي تَنْفصِل ـ الوردة معاكسة، البنفسج والتّمتمة، لائحة لا تكتمل ابداً ولا تنفكّ تطير على شفاهٍ أُخرى محكوم عليها بالصّدى لأنها لم تعرف كيف تحبّ، ولأنها كذلك، فإنّ وشوشاتها ضعيفة جداً بحيث ساد الاعتقاد أنها مُحتجزة في العقدة الضيّقة لبعض أحرف العِلّة.

(*) من كتاب «الغابة النائمة» لجيرار ماسيه، منشورات «غاليمار»، باريس، ١٩٨٣.

II

من نافذة الجحيم المطلّة على حَقْل يَنبتُ فيه، مع الخالدة والجنجر، اللبلاب الذي جاء به بولان (Paulhan)، نلمح منزل المحادثة المغلق ـ في الماضي مِطْيَرَة (من كلمات وطلاسم وأحلام)، اليوم منزل لِلَعِب مليء بالطاولات، يقصده القارىء الذي ينادونه باسمه، والذيَ يخاطر، بصمت، ببراهنة أخيرة.

لم يكشف أبدا إلّا عن وجهه (وعن يديه حين تتجاوزان السّترة طويلة الكمّين)، وحين يعود الى نفسه فَلِكي يخرج أخيراً من طهارة الظلّ: يضيء المصباح ويلتفت نحو الموق، يطلي شفتيه بالأزرق قبل أن يشرع في الكتابة. الواقع الأرْمَل دائماً، ويمكن الحجاب أن يغطّي وجهاً شبيهاً بوجهي، أكثر شحوباً من الذكريات التي أبتكرها، وأكثر قِدَماً من جريمة قَتْل الوالدين.

البابُ صَفَّاق وأنا أُريد أن أهرب، لكن بائعة الزينة تسألني عن أخبار والدي الذي تعرَّفَتْ إليه وهو فَرّاش (بعد منتصف الليل، كان ينتظر في البَهْو عودة الأسياد ليساعدهم على نزع معاطفهم)، ثم تفتحُ هي خزانة المرايا حيث عُلّقت ملابس الشتاء: في حُجْرة الثياب التي لا تمكن رؤيتها إلّا بصورة خاصّة (لِباس لظلّ أو لأمير مُتَنَكِّر، فتنة أخيرة أمام الموت) تقدِّمُ العناية ذاتها التي تحظى بها أهمّ المخطوطات.

«إنّه بَياض أليعازر»، تسِرّ في أُذني، لكن لا أثر يُذْكَر على هذا البياض، وأرى أليعازر تائهاً يبحث عن اسمه الذي نَسِيَه بعد ثلاثة أيّام من الرّقاد. وبعدما بُعث عازباً، جعل يفكّر في عُرْسَيْ أُخْتَيه، ويلتفّ كمثْلِ طفلٍ في أغطية سريره الأوّل.

جيرار ماسيه

[باريس]

بختي بن عودة
الصحراء تتسع

هناك أيضاً في مِتْعة ما نرى، رؤية مِتْعَويّة هي على أقلّ تقدير ما يهواه فينا الخارج (الموضوع)، هي ما يدفعه نحونا كل شبح متواطىء مع «سلطان» الكتابة.

الشهوة ≠ التقدم ≠ المادة. . .(*).

حذار، ثمة لغز الشعر. .

لكن ما معنى التقدم، الخرائط؟ ثم ها هي في [الظرفية] تشترط العودة، الإصرار، البذخ البلاغي، وتتمنى أن يتمتع النص على كل تحديد ذي طبيعة طوبوغرافية، لكن خلف كل هندسة ثمة موسيقى ما.

ليس السلطان مقروءاً في نواة الأصل أو التأصيل، السلطان شبيه بالغارة الفُوكويّة، شبيه بمشروعيّة كل إجراء لا يخطىء مسلكه، تماماً مثل الصدمة الأُوليسيّة (d'Ulysse)، بل هي العتبات، مرة أخرى، والمستقلة بنحوها الممتاز تمهد للوثبة الممكنة، لأن الشعر هو إلى حد ما كـ «القرد النحوي».

هذا يعني أن تبديل العلائق من صلاحية السؤال الشعري، وأن إضرام النيران هو في العمق «شعرية» ما، سلوك لا يخون صداقة الأنبياء، لكن ما بين الشهوة والمادة قَلَقٌ ضِيافويّ، هو هروب نحو حق الذات الكاتبة في إغراء مستضيفها.

(*) أدونيس، «شهوة تتقدم في خرائط المادة» ـ دار توبقال للنشر. ط ١ . ١٩٨٧، الدار البيضاء، المغرب .

– من هذه الزاوية أتأمل برنامج العبور. . .
– أتأمل هباته. . .
– كيف نغير إذن جلد الذات القارئة؟

● > (حدث هكذا) تنفتح البؤرة على ورطة حكائية، النزول هو صعود نحو الآخر والثالوث ليس اعتباطاً في تسمياته حيث السماء والجسد والروح، ما دلالة هذا الثالوث في احتماء اللغة بالحالة؟ في توجساته بالذاكرة وبالخوف عليها وبالتردُّد عبر تساؤلات شكوكية، بخلاف ميتافيزيقا الثنائيات/ القطع (نعم نعم، لا لا).

● > اللغة محك داخل هويتها بسخرية غاوية، بفظاظة ما لا ترغب فيه، وللنعوت الإشارية سلطتها على مكامن التسمية والبحث، وهناك في الاستهلال الوارف بإرادة التعرّف على الهنا والهناك، تعوض الغيمة كامل النقصان، كامل الحاجة، إنها معضلة البقاء ـ الامّحاء.

● الجسد، الأعضاء المبتكَرَةُ فيه، كيف يكونُ؟ كيف يختلج؟

● ينفجر التاريخ ليس على ابتكارات واهية بأريجها أو بعجابها، بل باندغام الخطوة في غيريّة ليست تؤكد غير همزة الوصل أو برودة الاستدراج، والحالة ها هنا بالأنا المتكررة كبرهان على التتابع بشروط عازفة على هيئة «الهباء».

● سحايا الآخر = أظافر الهوية، وتبتلع الهندسة من خلال التغاير في الصور وفي النماذج، من خلال الخلل، كامل المواد المصاحبة للقراءة (الآخر) وللدم (الهوية). وفي الاضطلاع المؤسِّس للمدى الباكي تتبلور ظلال لها الدال الانتروبولوجي ولها قواسم الحضيض.

●] تتعاطى الكتابة ذاتَ الهندسة، ذاتَ الترتيب، ويوسوس لها في صدرها (المكان المرتج) الاعتراف المملوك بالإذعان والمصادقة والاستسلام والافراغ، والاعتراف هنا ملاك إنصاتٍ لا جوادُ هتافٍ، لأن الشاعر فيما هو يرى ويتمرأى «يشعل الماء»، يجامع التحول، وينفلتْ.

●] تهاجم الكتابة ما لم يهاجم، وفي تحديد موضوعها لا تكرر الجذر، تنوع على موصوفاته وتفرعاته، حيث الأسماء تختلج بأسمائها، وحيث شرر الكيف يطال خطى لها الزمن المزدوج في أفق يستولد التنبيه والإحالة، ينبه إلى هيئة في جسم الحضارة ويحيل

على مواقع تحفر بعنفها المستتبع للتشيؤ هذه الهيئة: (الديزل، الوحل، السواد، الجرذان الالكترونية، التبوّل، الأوبئة..).

النسبة والإنسابية:

- الكتابة (٢) + الكتب (٣) + أقلام + الحبر.
- الجسد (١٨) + الجسم (٢).
- اللغة (٤) + الكلمات (٤) + الكلام (٣) + القول (٥) + المعجم.
- الرمل (٥) + الصحراء.
- الشعر (٣) + الشاعر (٣) + القصيدة.
- الوقت (١٠) + العصر (٣).
- الريح (٩).

أية كتابة هاته القاسية والهديريّة؟ المثيرة ربما لشهوانية حاثّة على الاستغراب والعطش، كتابة لأنها تفوق ذاتها في الحفاظ على القوانين باهتةً كما لو أن الخلّاق لم يجرؤ على التسمية (لا أريد أن أسمي)، حيث بروز النوع يكون محتفلاً وطاغياً، يستمر من جهته في ما يشبه التعالي ولا يتقطع، يرافق الأنساب، يقيم في الرعشة الرامبوية، يمحو أثر الصلصال، يُوَطِّنُ آلهة الريح (الانتعال) ويغدق على المرادفة بخلجانه المديدة.

● > يفصل القاموس «موضوعاتياً» في النفق الذي اختاره القلق المتسع لقلق الأحشاء، وبالحدود ذاتها للأدوات/ العوالم. يتكاثران في أفق يُبلله الولع الكوني، وللاسم لاوعيه الفاعل في اكتراث البراهين بخيارات مسموعةً وقادمةً من الموت أو من الحياة.

● > القاموس يتحرك فيما هو يحرك سيرة ترى في أثداء التاريخ عيوناً على عيون النقد والسخرية، كأن التاريخ غير معنيٍّ في نظر وعيه لذاته سوى باستهاتة الرحابة بدل الشدة، والامتلاء بدل الانفراغ، والتماسك بدل الانشطار، مع أن الرموز شاهدة على الدم كما على الخطيئة، فالرمز هنا (نيتشه مثلاً) يروض الشك على سلالات الشك، وللمسارات الأخرى فعل النطفة في الرحم.

● > تنمو بنية النص في اتجاه الشهامة الشاهدة على اغتيال الاعتراف، اعتراف يدمر التقسيم المانوي والمُتعالي للعالم، هناك حيث يقيم غبنُ الاستشراق بانزواء خبراته الضحوكة في علب التصنيفية وفي بطاقات لا تكاد تتحول عن عماوة لوغوسها (هل استحضر جاك دريدا أو ادوارد سعيد!؟).

أية أبوّة؟

● مقابل الشعر ليست الأبوة إمضاء مَشيئيًّا، إنها هامش تفككه الرحلة، النار، الاختلاف، السؤال، الهجوم، وما تحاول أن تفرضه على وجود الأنا نباهات الآخر دون تعميم للعوز المفتضح بإرادة الغيب، هو (مقابل الشعر) اختراق مُدبَّر، عاصفة لها يقينيات الرفع، فهل كل مبتدأ مرفوع!؟ (Nuance!)، لذلك وفي الحالة المعطاة يعيد الشعر الأعصاب إلى مجاريها، معيداً بذلك كوكبة تحديدات تليق بالإعجاب طارحاً المعرفة بما هي تهديد أسطوري لكل استرسال مطلق، كمقدمة تفجر بهذه الصيغة أو تلك كل اتفاق مزهو، مستبنتةً النظرة المزدوجة إلى العبارة وإلى الشيء.

حدث هكذا:

● هكذا لم يحدث، ويقول جاك دريدا «لقد كان الأمر هكذا، كان سيكون هكذا، كان متعذّر التعليل، أكيداً وعجيباً. ولكن ما كان؟ هو الصحراء وحسب؟ الصحراء الصائرة رفيقنا؟»[1].

● هل اختار نص أدونيس هذه المجاورة؟ ما طبيعة هذه المصادفة؟ أين تكمن الدهشة؟ أسئلة تملي على القراءة ذاتها انتباهاً إلى تغيير الموقع واقتفاء الصدى الأكثر عنفاً على عظام التعلق، فالمرتبة المطروحة كوسط بين شرط «الحدث» ولزوم «هكذا» كإرغام يستدرج التأمل الكثيف، لا يشبه الأغراض المسكوبة من ذات لها تاريخيتها في انتزاعها للتميّز النادر، (بلغة الفكر وليس بلغة الطبيعة)، إذ الإسم نفسه يؤشر على ذلك، وهنا فقط حيث تتوافر التهيئة المشغولة بذاكرة شخصية في الشعر وبه، يكون للإتساع ظله، فدريدا يؤكد «أنه قرب يقول لنا في الوقت ذاته: «الصحراء تتسع»»[2] وليكن «هكذا» هو ما حدث.

لنقل الخلخلة واجب، الخلخلة دَيْنٌ، وللقراءة بما هي استباق للانطباع صناعَتُها،

وما هو دون البدن يطرح الاستساغة بلا فزع ولا طلسم، لأنه ما تكونه، وما تَتَغَيَّاه هو وطنها الرحيم، الطازج واللعوب، أما الخيبة، كل الخيبة فيستغطفها أَكَلَةُ الظاهر، ومعناه أن الشعر وبهذه الاستماتة الفظيعة يدخل بيت الكينونة، ينقض على مؤخرة الزمن، يثري المعنى الخاص بالابتداء وربما يقتطع من الاتساع ما يليق بالضدّية المطلوبة في كل رغبة بقاء هي دائماً نعمة لا تسامح النسيان، لا تداعبه.

فصيغة حدث هكذا، إيقاعٌ ينسف حساسية الإمّحاء، إذ، كما يقول دريدا «فالنسيان يثير الكلام برمته بتجميعه حول الكلمة المنسية»[٣]، وهنا ندرك المسافة وبمحض قفزة تأويلية بين الاستهلال واختيار الريح، وهي مسافة للاستعارة راغبة في الاجتراح المؤهل لقلب الجسد على مفاتيح الشرود، إذ يقول النص ما يقوله هذا القلب حين تتجلى في تضاريسه حركة قائمة بذاتها، فاعلة في جدران الذاكرة.

ما يمليه الشعر كشجرة، ما يؤسس له حاملاً جذوة المكان العالي، ما يوفره من تغييم يتمنع على الكشف عن هويته (هوية ما) هو الوطن بامتياز، ونص «شهوة تتقدم في خرائط المادة» ينتصر للعروق دون فضح للعبة الكامنة بين عتمة الجسد وانبلاج اللغة.

- هل هو نص مستمر في إدامة حياة الترحل (Le Nomadisme)؟
- هل هو نص راحل (Nomade)؟

إذن كيف تختبر الأسئلة المعنى اللائق بالانضمام إلى مرح الكلمات؟ كيف تخرج على الطيّع فيها متمردةً لصالح الدروب الوعرة، كاتبةً الأشواط الأكيدة لما «يتبقى ويقوله الشعراء»، إذ لا يطرح الاختبار بما هو اغتيال للمصالحة غير أنينه الخاص، ودون تمتمة يسكن في اللحظة السرية لدفن الوضوح.

- هذا النص التّجْرِبويّ يبارك «كثافة» الشرق.
- هذا النص المهجوس يلامِسُ مُحاوِراً استثناءاتِ الغرب

إن لمرافقته ضِمّادات أخرى قد تستعجل فعاليتها دون أن يكون للدال (Signifiant) أية ذريعة، لأن ما يحتمي خلفه هو عادة صموده في وجه الاستسهال أو التناول المعطوب، فدالّ السيرة هنا لا يشبه غير رغبتين اثنتين ليس شرطاً أن تخدم انسجام النص إذ لا وجود لنص منسجم كما يؤكد ذلك دريدا.

أ : رغبةُ إثارة التذكير (حدث هكذا)، وهي ثابتة كمنطق لا يرغمُ القارىء على

أي انصياع ولا يختار لنفسه المكان المستحيل كي يغسل الرؤية من صدى الوجوم (Consternation).

ب : رغبة الانوجاد الشعري في العالم بحرارة تعضدها عائلة كونية لها الأحوال والمقامات وموانع اللعب.

● > حول التحام الألف والباء:

بالضغط ذاته على طاقة الالتحام يقول جوفُ الحداثةِ أبراجَ الانتساب، يعلن متقدماً، إذ هكذا يشاء اعلان الجوف عن أقاليم أخرى لتقدير الصفة الملازمة لذلك الذي يسميه دريدا «الالتفات إلى الداخل غير المرئي للحرية الشعرية»، كشرط داخل ـ انطولوجي [Intra - Ontologique]، إذ كيف نفسر اليوم محاولة كل كتابة في المعيش الشعري أن تقف على رجليها متوسلةً نخاعات الفكر والتي بها تباغت، تستوقف، تنمو، وتتأبد.

● هل ما يكتبني هو النص (سأسأل «سنبلة الوقت»)؟

بَخْتي بن عودة

[وهران ـ الجزائر]

● الإحالة:

(١) جاك دريدا، «أفكار حول جهنم»، ترجمة جورج أبي صالح، مجلة «العرب والفكر العالمي»، العدد ١٢، خريف ١٩٩٠، ص ١٢١.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

جان ـ كلود رينار
(Jean - Claude Renard)

صحراء غامضة تؤسس البدء

رائحة الله

رائحة الله تسري تحت الأشجار
رائحة الروح ـ الرائحة العاضِلة والمضئية
أمّا أنا، فأتقدّمُ بهدوء نحو الماء
وهي تراقبني كفَهْد
فَهْد كبير أبيض يحرق البحر
أجمعه بقوّة الانسان
ومن رغبتي أحيي أعراسه
جسدي مُهَيَّأ للعسَل والعناقيد
أسمع الحبّ الغريب في الأرض
ودمي الذي ينمو من أجل دمي الآخر
أفرش فمي كغِطاء
قطعة خبز مثقلة بالأبراج والمراكب
نساءُ الذّهب يرقصن تحت الأمطار

ثمار الكِشْمش، سأسهر
سأسهر حتى التحوُّلات
ومعي المُدن المصعوقَة
وحدها الشموس الناضجة ستولدُ في عظامي.

أقوال من كتاب الذهب

ما الذّهب؟
يقول النّهار
- إنّه تَقْديسٌ يُغَيِّر الليل.

ما الذّهب؟
يقول الليل
- إنّه دَوّار الشمس على البحر.

ما الذّهب؟
يقول البحر
- إنّه حلاوةُ البُرْتُقالِ تحت الرّمل.

ما الذّهب؟
يقول الرّمل
- إنّه حليب يُطَهِّر فيه الدّم.

ما الذّهب؟
يقول الدّم
- إنّه آلهة محتفلة فوق الثّلج.

ما الذّهب؟

يقول الثّلج
– إنّه طفولة تولد من الموت.

ما الذّهب؟
يقول الموت
– إنّه خلود السرّ.

ما الذّهب؟
يقول السرّ
– لا شيءَ هُو، إلّا لمعان ظلامي.

أقوال من كتاب المصائر

- ١ -

إعْلَم أوّلاً
أنّ حبّات التّين الأولى، في أُولى أشجار تين نيسان،
لا توجّه أيّ لَوْم
للنّار المجمَّدة.

لأنّ الحكاية غير مُطْفَأة
في قاعة الموتى.

- ٢ -

تَذَكّر أنّ للثّلجِ
صُمْغاً أخضر.

يُبْعِدُك الصّمغُ عن مغارة الذئاب،

عن حَقْل السّاحِرة
حيث الغياب الآخر
يُراقب الدّم.

- ٣ -

في العراء،
يضعُ «المَسْكنُ الأبيض للبحر»
تفّاحة وغاراً
فوق رأسك.
تُنبئكَ الأحلامُ
أفضل نبأ.

طبقة ١

الصحراءُ الغامضة
تؤسّس البَدْء.
- ولا شيء فيها
إلّا عشاً للجمر،
فُرْصة مُؤاتية
للنار.

كلام مبهم ١

جذورٌ ممسوسَة ـ الذّهب يعشّش في الظّلمات.
وحدها الحيّة تأسرُ النبوءة.

إتْبَع النهرَ تحت الرّمل تَجِدْ سِرَّك.
الصاعقةُ لا تَسْقُط: ترفعُ سرخسَ المرج.
قُل لعَظاية المشرق أن تَدلّك على المغارة.
آلهة العطف تخرجُ منها مع عظاية المشرق.
الذي يَصبر وراء النافذة سيحظى بدوّار الشمس،
وبتفّاح المقدّس الكبير الأبيض.
النارُ تختارُ ليلها ـ ثلوجها...

طبقة ٤

ـ ١ ـ

يعلّمنا الفراغُ كيف نرى.
في الصّدوع تلفحُ الهواءَ رائحةُ البرتقال التي تَفوح من الوزّال في حزيران.
ونظنّ أنّنا نلمسُ الصّمت.
حمامٌ رفيق
يحطُّ على كَرْم.
لا تسأل.
لا ترفض.
كُنْ عارياً من أجل الطّراوة.
ثمّ انتظر، بالقرب من النّهر،
حتّى تتداخل مجاري المياه.

- ٢ -

السرُّ يَخْدَع
- لكنّه لا يخون.

كيف

كيف نرى
ما لا تراه الأعين!

كيف نفعل
ما لا تفعله الأيدي؟

كيف نكون
ما لا تكونه الأشياء؟

كيف نقول
ما لا تقوله الكلمات؟

طقوس ٩

هل يُقَدِّر الموتُ
الحبَّ؟
هل يُقَدّر الحبُّ
الموت؟

لا أحد يعرف.

لكن النَّفْس تَضْحَك
إذا كانت تسكنُ هذا أو ذاك
هاويةُ السرّ البيضاء.

جان ـ كلود رينار

[باريس]

ديمتري ت. أناليس(*)

(Dimitri T. Analis)

قصيدتان

الوقت العمودي

الوقتُ عموديٌّ أيضاً، كلّ
ما يصعد نحوه يتلاشى
كمثلِ دخانٍ أسود يتحوَّل
هو نفسه إلى ضوء.
يَتحوّل اللّيلُ أيضاً
إلى نجومٍ تَتَفتّتُ عند الفجر.
أتريد، مرّةً أُخرى، أن تلمس
هذا التجلّي، هذا الوميض الذي يحتفظ به الصباح.
نَظَرٌ مُفْرِط السّماءُ تُوتّرُ قوسها
وتَفْهَم أنتَ، أخيراً، أنّها من ظُلُمات.
ضوءٌ كامل في عينيّ أعمى

(*) ديمتري أناليس شاعر من أصل يوناني، والقصيدتان مكتوبتان بالفرنسية.

لكنّك تلتفت حين يعبر سهمها.

لا شيء ينكسر. كلّ شيء محفوظ
ويحتفظ بنا، بأهميّة موازينه
مركب الليل وأضواء المدن
كلّ ما كان يبدو لنا، هنا بالذات، كاملاً.

كلّ شيء يُعاودُ الظّهور، يضحّي بنفسه
من أجل نظرة جديدة لم تأتِ
وفي ليل اللحظة الكامل
تنبري الومضة، حركة عمودية للوقت.

الرسول

رسولُ البَلِيّة الغامضة
وصلَ قبل الأوان
فاجأتنا نظرته الكئيبة
وهو يعلن السقوط الثقيل
لجسد غير ناضج، وقد عرفناه
من صوت خطواته الأصمّ.

غالباً ما كنّا نتخيّل وجهه
وكان غيابه، كلّ ليلة، يفرض
علينا آلهة جديدة قلِقَة
نُقَوْلِب لها أصناماً
نمسكها بأيدينا
حتّى تتفكّك أشكالها.

والآن وقد بلغتنا الرسالة
(كنّا نعرفها دائماً من دون أن نبوح بها،
نروي لأنفسنا حكايات ـ تعترينا كلماتٌ نهائية).
نفتح له بابنا كلّ ليلة
نسهر وننتظر بلا جَدوى.

هذا الرسول يقتفي أثرنا منذ الولادة
نسمعه أخيراً، متأخّراً،
فجأةً كحُلم رديء
حضوره يشلّ حركاتنا
تحاصرنا رسالته وآلهته:
ثمن يقظة بطيئة.

ما الذي يبقى من هذه التجربة المتأخّرة
إلّا هذا الألم وجُرْحه
الباطل الذي يجب أن يُعالج بالمكر
إذ لا مخرج آخر، السَّفر
أتعبنا قبل النهاية، ويلزمنا،
أخيراً، أن نتعلّم كيف نخدع آلهتنا.

ديمتري أناليس

بيار أوستر
(Pierre Oster)

الموتى

[إلى ذكرى مارسيل آرْلان]

لأنَّ هناكَ أشجارَ التّفّاحِ فضُمَيْمَاتُ الدّهَلِ تكوْكِبُ
نجمةٌ تُوقِدُ انعكَاسَ النُّورِ على مُرتفعاتِ الصّباحِ البحريّةِ
تشقُّ أمواجَ الحقُولِ، صُفوفَ النباتِ الجدُوبِ
كوكبٌ، عند انكسار السّقُوفِ، في نهايَةِ عالمَيْنِ
نجمةُ الرّاعِي . . الحقُولُ . . فينُوسُ وقحةٌ، عَفِيفةٌ
فتْنةٌ ـ على يمين الشّمْس ـ أشجارُ التفاح بالدّهَلِ تكتظُّ
بعُنْفٍ تتقاطعُ أغصانُها، نَشبِكُ
نكْشِفُ، بعد أن نجدّدَ غزْوَ السَّماءِ التي تكاد كلُّها تكُونُ مُضِيئةً
مشهدٌ على مسْرَحِ الظُلمَاتِ والأغْصَانِ. آهٍ، قُرى،
آثارُ سفينَةٍ،
مجرّدُ سحُبٍ! ننتخِبُ ونخُونُ انجذابَ الخيْلِ
حَسَبَ اختيارِنَا، نبلُغُ إلى حيثُ تلِدُ الأرضُ العجُوزُ
معَنا وحْدَنا تنقَسِمُ الأقاليمُ، العميقةُ، للأسوار

في الأحْجَار المُنْقَلعَةِ، اللّيَاطِ، في مادّةِ الرُّوح
يتقدّمُ الموتى، الحياةُ تهاجِرُ. هنا، الريحُ لا تهْدَأُ
ضمّةٌ عظيمةٌ، عصبٌ لعصَبٍ، عُرس السّماءِ، شقوق
ولكَ تحْتَ الغُيوم أن تفضّلَ لمحة الابتسامَةِ المُطْلَقَهْ!
وجْهٌ أو نموذَجٌ باهرٌ! دونَ توقُّفٍ. وجْهٌ يوجَدُ.
تدقُّ الأجراسُ، تتقدّمُنَا! واشتهاءٌ، خشْيةٌ
أستقرُّ في امْتِلاءِ ما لا يُدْرَكُ! آه! أجِدُ
الرَّخَاء، السلامَ. العاصفةُ، تتفتّتُ. . بضرْبَاتٍ خَفيفَةٍ
ضجيجٌ هائل، إنها تتعثّر عند قُضْبان الحواجزِ، بها تصطدِمُ
على أبوابنا تدقُّ، في القرية، وتدوّي فيها واحدةً واحِدَة
تدّعي أنها في خدمةِ الخالِقِ ـ الذي يُجلّيه الغياب،
أدِينُ لها بتمييز مكاني (على مُسْتوى المطامِير)
بفهْمِ الصخُورِ في الليْل. . تسيّجُنَا فِيهَا
أو نسيّجُهَا! ـ في دخيلتي أحدٌ يُعلن أنّه للضوْءِ،
غضبُ الصاعقةِ ومَجْرَى النّهْر. بريئاتٌ، حميداتٌ،
نُقَلّد ـ في الأزْهَارِ ـ طُول الرّبيعِ
نُمجّدُ القَنَاةَ، الجِسْرَ، الطاحونَةَ. ترتدُّ المياهُ
نداءاتُنَا مِنْ وَرَاءِ الشَّوْكِ. الريحُ، سأرْضَخُ
لعصيانِهِ الحُرّ طاعةٌ كاذبةٌ. . يَزُورُ
ينحفِرُ البحْرُ حتّى يبلُغَ الجزْرَ ثم يخترقُ مَرْقَد الموْتَى.

بيار أوستر

[باريس]

ميشيل دوغي

(Michel Deguy)

نصوص

نثر

أفْتَقِدُكَ لكن الآنَ
ليس أكثر مِمّنْ لا أعرفُهُمْ
أخترعُهُمْ وأنا أُغَرْبِلُ من وُجوهِكَ
الأرضَ التي كانتْ غنيّةً بالعوالمِ
عندما كانَ كلُّ مَلِكٍ يقودُ جزيرةً
إلى حُظْوةِ أملاكِهِ (رمادُ
طير، مَنْغَنيزٌ وسمنْدَلٌ)
والغرْقَى يؤالفُونَ بين السّواحِلِ

*

افتقَدْتُكَ الآن لكن
ككلِّ الذين لا أعرفُهُمْ
الذين بوجْهِكَ أتخيّلُ نفادَ الصّبْر

أَلقيْتُ بأَسْنَانِك إلى الأَحْلَامِ
عامَلْتك باحتقار

*

هناك عذراواتٌ يُوصِلْنَ إلى المحيط الهادىء
بعد ذهاب المُخْلِصين يهتاجُ ماؤُه
لُعابُ المحيط يسيلُ كمنغوليّ على وسائد السرير
جيفةٌ مُكَوَّرةٌ وشعْرٌ في مجْرى المِلْح
فيلُ سبابُ بُوزَيْدُون(*)

*

لن أفتقدَك أكْثَر من الذينَ
لا أعرفُهُم الآنَ
أُورْفِيّاً أصبحْتَ ألقيتُ
بغيابكَ مُقطّعاً إلى أوديةٍ عديدةٍ
جعلْتَ منّي ضيْفاً أعْلَمُ
أو أخْتَرِعُ

رسم القلب

على سَاعِدك كان السّينُ أخْضَرَ
أبْعَدَ من جسْرِ ميَرابُو تحتَ
الهضباتِ كانتِ
الضاحيةُ في شِبْه تنفُّسٍ تُسَعّرُنَا
كان بودّي كثيراً ما كنتُ

(*) إلّه البحار والسّوائل عند اليونان.

بحاجةٍ إلى أن تُحْسِنِي الظنَّ
لكنَّ شجاعةَ القلْبِ الآنَ
كسَجينٍ حانِقٍ كَقلْبٍ
من الغناءِ سيطردُ ندمَ الذاتِ
امتدادُ النّهار حرمَنا مِنَ النهاراتِ
انحسارُ الليل يسرقُ منّا اللّيالي
يا حُبّيَ العجيب! كُنّا نستغْني عن الشِّعْرِ
لكنَّ الشجاعةَ أن نسلُبَ القصيدةَ
طعْمَ اللاّشيْءِ في كلّ شيءْ.

ما يتحقّقُ وجُودُه
يستحِقُّ أن ينْقَالَ

ما لا نستطيعُ قوله
تجبُ كتابتُهُ

ينفتحُ الجزْءُ على الكُلّ
الذي يُعطي الجزءَ

أن نعرفَ لأيّ شيْءٍ يُشْبِهُ
تلك معرفتُنا ـ اللاّمُطْلَقهْ

لا بُدَّ من التّشَابُهِ
حتّى نضَعَ المُجاورهْ

توجدُ القصيدةُ مِنَ الأشياءِ القادمةِ

التي يلزَمُ البحثُ عنْها

هنا وهناك

وَ
ويمُوتُون
وتمـوت
ونمـوت
وتموت/ يموت
وأنت مرّة أخرى
وأموت

هنا غالباً ما أكونُ قليلاً كمرّةٍ أُخْرَى
قليلاً وسأبْكي في كُلْ لحظةٍ فهل كانت
مليونان وثلاثمائة وعشرة ألفٍ وتسعمائة واثنان وثلاثون
سبعمائة وأربعة وعشرون ألفاً وثمانمائة وأربعة وستون
بَدَا لي أنّني فجأةً على وشْك البكاء
متى سنتخلّصُ منْهُ

متكلّمـاً على هذا النحـو انحنى هيكتور الـرائع على ابنـه، لكن الابن على ثدي المرضعة ذات الحزام الجميل/في البكاء انخرط ثانية، مظْهَرُ أبيه أرعبه، إنّـه يخاف من البْـرُونْز والقُنْـزُعَةِ في عُـرْفِ الفَرَس/ مـرعِبٌ يراهـا تتحرّكُ في قمّـةِ الخوذَةِ/ من الضحـك ينفَجِـر أبـوه أمـه النبيلة/ للتـوّ ينزع هيكتـور الـرائـع خـوذتـه عن رأسـه/ ويضعهـا على الأرض متـلألئة تمـامـاً/ عنـدئـذ عـانق ابنـه وحمله بين ذراعيـه/ قـال مستدعياً زيّوس والآلهة الآخرين

لحظة ثانية أيّها السيّد الجلاّدُ
لم تبْقَ إلاّ لحظة
لحظةٌ ثانية أيّها السيّد الجلاّدُ
لأنّ المشهد يتلألأ، لأنّ
النهار إلى العينَين متأثراً بالبكاء يصعد
بالبكاء في العيون التي ستغادر ذلك
الذي لم تعرفه بدورها من قبلُ

كل ما يجب حملُه
العرضُ يتشبّثُ، ذاك الذي حُرِمْنَا مِنْهُ
إلاه يجمع المعالم بين ساعديه
الذي لم يكن يعلم عليه أن يذهب ثانية
كما لو
أنّ لا شيء
حصـل

ميشيل دوغي

[باريس]

هنري ميشونيك

(Henri Meschonnic)

قصائد

ـ ١ ـ

لا تعرف اليدُ أنّها جائعةٌ
والجلدُ لا يبصر اللّيلَ آتياً
لكنِ الوقت يجعلني أطلُّ على القلْب
قمتُ بدور الانتظار
العيونُ تقربُ الشفاه
ضحِكُ رؤيتك يفقدني الصوابَ يوم أراك ثانية
نتشبّثُ بالمكان الضيّقِ

ـ ٢ ـ

لِمنْ يتكلّمُون بلدٌ لهُمْ
حُنْجُرةٌ سعيدةٌ في لغتِهِمْ
لا يروْنَ إلى آثارِهِمْ
ما داموا بها يختلطون

يحملُون حدودهُمْ على فمهِمْ
حتى ولو كان تاريخهُم يرقص على الشوك
لديهم كتاب لا حاجة له بكتُب
من جديد ضحِكُهمْ يبني أسواراً
وكلّ الدموع إليها تقود.

ـ ٣ ـ

لا هُنا ولا المنْفَى
ولكنّ تاريخنا هو اللُّغَةُ
التي أتكلّمُها عبر لِسَاني ما دمْتُ
المعْنَى الذي ليْسَ لها الذي يتكلّمُ
لا مِنْ مكَانٍ تَحْتَ أقدامِنَا
ولكنّه الذي يتشبّثُ ويتحدّى أنّهُ لا يعْرفُ
نحن الحاضرين لأنّنا نحتفِلُ بأعياد ميلاد المستقْبَل
أكثر مِنْ أعياد الماضي.

ـ ٤ ـ

معابِرُ
نارٌ صاعدةٌ في حديقةٍ تحْتَ المطر
هذا الذي من بيْننا
يربَحُ أيّ لعبةٍ أيّ كُرةٍ
لعِبَهَا آخرون عبْر حِزامٍ حجريّ
عندما يخسرون   رأْسُهُمْ
يذهبُ لنطْح السّماء

ونحنُ نازلون في دفْءِ الحرارةِ
بأغْصَانٍ لا تزال مغلّفة بالجليدِ المدُنُ
تنشُر الرايات التي هي أسماؤُنَا
نحْنُ أيضاً احتفظْنَا بقطعةٍ معدنيّة تثقب كلّما
اخترقْنَا بدخيلَتنا مساراً كزمَنٍ
عشْنَاهُ زمنٍ نعيشُه الواحِدُ في الآخر يفْتَحُ المستقْبَلَ
الذي مِنْهُ نخْرُجُ
لَيْس هُنَا قبْلُ ولا بعْدُ مثْلَما لا يوجَدُ بين النُّجُوم لا فوقُ ولا تَحْتُ
بلْ تحوُّلٌ هو استمرارٌ من اللّباس إلى الجِلْدِ وضحكٍ
نزْعِ اللّباس جميعها في فمٍ جَديد تعْطِي
الفُقْدانَ الكسْبَ الظّهْرَ
الوجْهَ
حيثُ وجْهُنَا اليوْمَ هو
الجزءُ الممحُوُّ
للقَفَا

ـ ٥ ـ

أرتّبُ الأسْفَارَ القديمة
ليَ مِنْهَا أنْ أبتكِرَ البحْرَ
ليَ مِنْهَا للسنواتِ المحيطةِ بنا
ليَ مِنْهَا حتّى أكادُ أسمعُهَا
عندما تكونُ عيوني على ذكْراك
وأمدّدُهَا بجغرافية السُّحُب

لا لستُ مسافِراً
إنّها الأمكنةُ التي تأتينَا تحمِلُنا
وتاريخُنا هو ما نَسْتَكْشِفُهُ
نأخُذُ في خلْقِ مسافرينَ قدماءَ للصّوْت
أحْلاَمُنا تنامُ مُجتمعةً
ونحْنُ
مُنْصِتين لما يأْتي
تتنفّسُ الرّيح

- ٦ -

الصُّورُ الشبيهةُ بي تأْتي مِنْ بعيدٍ كتاريخٍ
لَيْسَ هُوَ بدْءاً تاريخي ولكنّه إرْباً إرْباً
يكوِّنني حتى لو لمْ أتعرّف إلى نفسِيَ فيه
لستُ موجوداً في ما أبحثُ عنهُ بل في مَا
يتعدّانـي
أعْثُر على أصُوليَ في صحُفِ الصَّبَاحِ
والصرخاتُ التي لم نعُدْ نسْمَعُها هي البحْرُ
الأحْمَرُ الذي يبتعِدُ
كُلَّ يومٍ لأجْلِ أن يَعْبُرَ شيْءٌ مِنّا بيْنَ النسيان.

هنري ميشونيك

[باريس]

انطوان ريبو

(Antoine Raybaud)

حقل أكثر اضاءة

أخدش الجدار   أكشطُ السّطح   أرفعُ شائعةً
بلاداً طبقةً   سفينةً   طبقاً بحرياً   رسماً
أشطبُ   أمسح وجهاً   خَتْماً   صورة مختومة
أخدش   يطلعُ صيدٌ وحشيّ   أنبشُ أوزيريس
بأجساده السّود   تتفجّر طبقة من الطّمي   مَوْجَةٌ
تَفيض   نُتوءاتٌ وأصدافٌ   أنقاضُ جرارٍ
وأدواتٌ من عظام الحيوانات   أَجِنَّةٌ ميّتة
قشورٌ وأوراق   لعابٌ وخطوط بحريّة   فُوهةٌ
تَنْدَفعُ   بِلادٌ مضطربة ذات أمطار نَيْزَكيّة
أجرحُ أديمَ المِلاط   بَشَرةٌ تَشْربُ المُغْرَةَ
وروائح شجر وبَوْلٍ وعشْب   قطرة
نسْغُ خشب طريّ   أجمعُ أملاحاً معدنيّة   يَشْبُّ
خنفساء حلزون مسحوق   خمائر وقُراضات   وخاصيّات   بلادٌ ثنيّاتٍ
وأنْسجةُ بذْرةٍ متعدّدة العناصر   تبغٌ   وعِنب

أهدابٌ زخرفيّة بلون ورديّ قديمٍ على أعضاء
بسطٌ ثعبانُ بحرٍ في مياهه قلعةٌ خرساء
حصونٌ مجمّدة أشقّ غشاءَ رئةٍ أبلغ مكاناً
محصوراً في حقلٍ أكثر إضاءة في خرابٍ أكثرَ
سواداً آه يا مستنقعَ الخَيبة يا وَيْلَ العَطاشى
الذين يتدافعون نحوكَ نحن المُعَطّشين اكتملَ
شقاؤنا إنّنا نموت يا للفاجعة
يضيعُ النّقشُ تَهرب الإشارةُ تُتْرَكُ
في بلاد من الظلّال المشِعّة تَترقّب فرصة
الصّراخ باسم فرصة أن تتركَ أثراً
للعابر أن تتمسّك بالقارب أو بالثّوب
يمحّي شعارٌ بصُوَرٍ ومفاتيح في ساحةِ صخورٍ
مسحوقة أسوار مقصوفة مع قُدامى مدفونين
أقفُ عند زهرات المَنْثُورِ أقنعة تتفتّت. . .

انطوان ريبو

[باريس]

جاك ريدا

(Jacques Reda)

قطار الليل

عندما تتوقّف قاطرة عند أطراف قرية
في أعماقِ اللّيل، يبدأ الصّمتُ بمعانقتها
الفضاء مثل حائط وراء الدّوار
لا يعكس شيئاً إلاّ لون القطار
ويحضر إلى ما لا نهاية الامتداد الوهمي
لممرّات أُخرى حيث يحوّم المسافر نفسه:
يرى وهو في نصف يقظة وجهه الضائع
حالمٌ يستطيع ثانيةً أن يقتنع بأنّه ينتمي
إلى إحدى هذه المرايا التي لا تُحظى
يحوّل انعكاساتها إلى خِدع متكاملة
ليضيع في ممرّات شفّافة.
ولكن عندما تطول الوقفة غير المقرّرة
يسمع السّراب الذي أُطبق عليه الليل
يمتلىءُ بالأصوات التي تقذف به

في عالم آخر لا يملكَ مفاتيحه:
ماذا تفعلُ في الأُفق الاشاراتُ التي تحدثُ صُدْفَةً
تنزلق عندئذ في أعماق دهاليز أُخرى
حيث لا مخارج ولا جدران، لا مرايا ولا ممرّات
حيث كلّ خطوة جديدة تمحو الخطوة السابقة
ونغور كما لو كنّا ننام.
طُرقات كانت تمضي إلى الأعلى، تهبط. المروج
المنازل، مثل ورق اللعب تدور بين الأناملِ
العارفة بالانقلابات تلفّ خيوط الساعات التي
انفكّت عقدتها.
العالم مقلوب وهذا هو ليل الدّاخل
يمتدّ في حين ينقذف الداخل مثل فانوس أصمّ.
ينتقلُ القمرُ من كثيب إلى آخر
ولا نرى زبد الخيول التي تحرّك هذه السيارة
المستديرة التي تنتشر أنوارُها فوق
حقول الخشخاش الكبيرة.
الأشجار والرّياح والمياه، على الحبال
التي تطالعنا في الحدائق، شرشف أبيض
يضيء طرقات الغابات الشرارات
التي تلمع فوق السكّة النائمة
يتجاوز بعضها بعضاً في الأحلام المسكونة
بالضوء نفسه حيث يقشعرّ بعض الموتى
في قبورهم ويكشفوا بجملة مألوفة

سراً يمضي فوراً.
وحده نباح الكلاب يَسْهر ويصنعُ الصّمت
الذي يلي الوقوف المفاجىء
عندما يظلّ الليلُ منتصباً قرب قرية
لا تعرف قطّ اسمها، القطارات.

جاك ريدا
[باريس]

بول دو رو
(Paul de Roux)

بشرة الكون

السلم

بصعوبة بـالغة يضيءُ شعـاعُ حيواتنـا الجافّـة ونحن نتسلّق لتوّنـا سُلّم الفرح

– هكذا في شباط، ثمّة نهار لشمسٍ ساطعة قبـل الربيـع لا يبدو إلّا أكثـر رِقّـة ولكنّنـا في غمـرةِ الصَّيفِ نَتْعَب من سمـاوات زرق ومن أضواء حادّة وفي أسفلِ السلَّمِ تكتَشِفنا الأمطارُ الأُولى، روائحها، ومن جديد نتعلّم كيف نُحِبّ الأرض.

فترة النقاهة

لا شيء مثل أن تكون مريضاً، يوماً، في غرفة، ثمّ أن تترك فيها من جـديد الصحّـة التي تَسْتَعِيدَهَـا لتكتشف فجأةً الـرّوح الخفيّ، مثل إسم أنت، مُختَنِقاً بالسَّتائِرِ مُختَبِئاً بِالمِقعَدِ، ذَائِبَاً في الفَضَاءِ.

– لا شيء يُقال، تُقرأ رموزه: مِثلَ طَرفة عَيْن، نَتَذَكّرهَا، نُدْهَش لها.

بين كلمتين

كلّ الخطواتِ في الشَّارِعِ
لِنَبَضَات قلبٍ لا نَسمَعه

ـ ربّما يَسمَع العميان مع الخَطَوات تَعَابِير مُدْهِشَة لا نَرَاهَا نحنُ

ـ جَالسٌ على طَاوِلَاتِنَا، يَشرَب الشَّاي، النبيذ، ومن حين إلى آخر، على الاسفلت، خطوة ما تُعِيد الكوب إلى موضعِهِ والكأس، ربّما، بشكل أكثر رِقّة، بصمتٍ بين كَلِمَتين.

في كلّ لحظة

في أَورِدةِ الزّمن خيط معدنيّ أغلى
من الذهب، من القصور، من الصفقات الكبيرة،
خيطٌ معدنيّ لا يُرى، لا أحد يعرفه،
إلى جانب الأفكار، إلى جانب كلّ اشارة،
خيط ثاقب لا وجود له
حتّى كخيط حتّى كلامرئي
في كلّ لحظة ينقذ الأرض.

المدينة الكبيرة

لا أتكلّم إلّا على الصمت الموجز للفجر
حيث تتفتّح أصغر ضجّة مثل زهرة
(الضجيج يعاني أيضاً من التشويش مثل الأشجار عندما تخنق بعضها بعضاً في الغابة)،

هذا الصمت الذي يشبه صلاة مدينة كبيرة تماماً قبل المعركة ـ والكلمات التي تأتي إليه ليست إلاّ هذه الضجّة المتأتّية من لا شيء: من الأنابيب، الخطوات، الكلمات المنثورة على الشفاه العريضة الصادقة.

الموجة

موجة تصعد، قشرتها
تلتقي بالضوء الذي يخترقها،
ومن ثمّ يسقط ثانية، والبحر يحضّر نفسه
ليستقبلها في جعبته السوداء يمشّطها ثانية
ـ لأجل أيّ ذهب تَحظى به أخيراً،
ولأجل أيّ يد ممدودة؟

الخاتم

انزلاق مبلّل لسيارة،
لأصوات صغيرة لقطرات تتدحرج،
الضوء يخفت وأنا أرى هذه السطور
كما لو كان الليل يقترب وقد امتصّته بهدوء أركان الأثاث، الزوايا الثلاث للغرفة هنا كل تعب النهار الذي يعارض ما قدّمه النهار من طموحات متحمّسة مثل سلالم على حائط الضرورة وقد انحنت الآن هذه الجدران، انسحبت السلالم هي الأخرى إلاّ العيون وحدها ما زالت تُسْحَر من جديد بما بقي من الضوء الرقيق والصدفي
الذي هو مثل خاتم حُمِل لفترة طويلة، مستهلك ولكنّه أثمن من التي استهلكتُه، تلك التي اسمها الحياة.

أيار

جَمال كبير، طيبة كبيرة مثل مغارة.

لقد نمت الأوراق ببطء، وبشكل غير ملحوظ عملت على جعل بشرة الكَون أكثر رقّة، العشب يستقبل الجسد المفتون بالارتعاشة مثله عند مرور الرياح، فصل يتكلّم فيه الشحرور ليل نهار عن ألم، عن حبّ لا اسم له، في الحدائق

تعدو الكلاب بجنون، في الباب

القطّ يحكّ جسمه ـ من يعرف أنّ الشتاء قد انتهى.

الذبابة

في العتمة الرطبة للأرق
تطنّ الذبابة وتفرض
الخلق المزعج للربّ
كرفض أمام توقيع أية تسوية.

بول دو رو

[باريس]

روبير مارتو

(Robert Marteau)

معسكر النجوم

أبولو الراعي

من أعماق البحر يخرج رجل وحصانه مثل زهرة متفرّدة، والذَّكَر الفتيّ من الأعماق المطوية يُخرج رأسه الأقْرَن.

يهرب الزوج المقنّع بالقمر
(مَطَرٌ رهيف، عملة نحاسيّة على جلد البقر).
زَمَنٌ أثيريّ يهيمن، أشواك اليود
ترضّع مغنّي الكورس
حديقة بكاملها من أعناق الزنابق، امرأة بكاملها
تَحْفر في صَدَفَتها، زمنٌ للعدوّ
حيث الملح
يعيرنا عدّته: وأخيراً المِسْقَاة،
أخيراً معسكر النجوم هذا،
الرَّحْل في الاسطبل مملوء بالمسامير

العكّازات، الأغماد التي تتدلّى في المعلف
نمتطي الخيول عراة في «بروسيلياند» متفجّرة
أجمع فتات الكريستال!

ليس هناك ما يفهمني إلّا الأيّل المجهّز
الذي تهدّده في غاباته أعراف السكاكين.
يعرف أن هنالك عالماً وعالماً
وأنه في عالم موته
السمكة التي تُخطىء مجرى النّهر
والتي ليس لها إلّا الأفق المثقوب للشباك.
يرى أنّ كلّ شيء ينفلت
وعندما يبقى هو لوحده ويتذكّر
حوريّات يهوذا
تحيط بها غربان زرق عندما كان يَسْبَح
في المياهِ العارفة بعطورِهَا،
وفجأةً في تَقَلُّص عضلي كان الجوّ يثلج
كحديقة تُهزّ بقوّة.
في التأوّهَات الدَّامية يتفكّك، يلتحق
بالأسلحة النارية، يشحن معه الجَمَال
كل مساء يخصبه
ولا تسمعون أنتم إلّا خُوار البقر
ومن ثمّ انفجار بندقية
عندها وفي أغصان الصنوبر الشائكة تسقط اللافتات الحُمر.

معاهدة الأبيض والأصباغ

لا شيء يتحرّك
لا شيء يخفق، لا خصام
لا قمر في الحشيش
لا ريح. من يقول الأخضر قبل الفجر
الغيمة؟ في البئر، أيّة عارية؟
لا فرخ أُوَزّ في المقصبة
لا البيضة ولا الأُمّ
ولا الماء.

لا كونَ نحونا
لثمانية بشكل الحوريّة
النّسر لم يكن يحلّق
لا ثلم في موجةٍ
مزمارٍ أو في غُصْنِ أسَل.

مَن يتأوّه
يبقى بلا فم.

روبير مارتو

[باريس]

جي جوفت

(Guy Goffette)

في غرف المصادفة

I

عندما هبط الليلُ على المدينة وكانت القطط رماديّة حتى الطابق الأخير، تخرجُ من الظلّ، الكراسي، تنفض غبارَ الكلام وتعبر حواجز الجدران. في الصباح نجدها في مكانها أمينة منسيّة لا نَمْنَحها إلاّ نظرة ضائعة. إنّما نأتي حقّاً من بعيد. من بلاد لا توجد فيها الكراسي ولا الرجال ـ ولكن فيها أشجار إلى ما لا نهاية كلّ منها ملكة وعرش في آن في مملكة الجوّالين. حيث يتوقّف رحيلنا اللّيلي يبدأ منفى الكراسي. في كلّ الطوابِق المضاءَة تماماً ولا نَعرف شيئاً نحن الرّجال والكراسي هي الكراسي.

II

في غُرَف المصادفة، صالونَات الاستقبَال، الصّفوف المدرسِيَّة المغبرة، في المستشفيات، مَلاَجِىء اللّيل، الرّدهات، البَوَّابَات، السّجون، أمَاكِن الرَّاحة، حَفَلات الأعرَاس، ثلاّجات الجثث،

صَالاَت الانتظار، محطّات المدن، في المَقَاهِي الصغيرة، في غرفة الأمير السرّية، في صَالاَت سينما التعرّي وفي الأمَاكِن المفتوحَة كلّها، تلك التي يحرّضها المَوت، تؤمّن الكراسي الحراسةَ. لا هي متواطِئة ولا هي غَريبة عن الآلام والأفرَاح: إنّها من صنو آخر. مثل هؤلاء الأشخاص المتنقّلين المحدّقين في شيء ثابت لا نعرفه، هناك في المحطّة بين الحقائب، يخفّفون عنك، ولمرّة واحدة، هموم الحياة.

III

هذه الكراسي في الكَنَائِس، كراسي مطبخ وكأنّها اسْتَسْلَمتْ بقوّة وربّما وهي فَريسة للشّكّ ستمضي بشكلٍ غير ملحوظ، قَشّةً قشة. يكفي أحياناً أن يُلامِسها شُعاع يَضِيءُ ذهب قشّة ما ليتكشّف جانبٌ من وجهٍ منحنٍ في الظلّ مثل درهم يوناني كنّا نعتقد أنّنا فقدناه إلى الأبد.

IV

في رسم بالتوس، وعلى سبيل المثال الكرسي الأسود لِـ «تيريز الحالمة». أو كيف نسحب الماء من بئر قد جفّ. استدارةُ سُلَّم مُثْبَت، التموّج الشهواني للنسيج ـ يُضاف إلى البياض وإلى رقّة الغسيل هذا الارتباك الحادّ ـ، للهندسة الأقلّ هلاكاً والأقلّ ارتعاشاً: كرسي. جالسة والعيون مطبقة. الأيدي على الرّأس، تتسلّق تيريز خرائط يكتشفها القطّ بأقدامه في الصحن الذي لا عمق له. للمُشَاهِد الذي يريد أن يواصل حصاره ترك الرسّام كرسيّاً أسود في ركن من اللوحة.

*

كانت الأولى في المنزل. يُقال: طاولة وثلاثة كراسٍ والحياة يمكن أن تبدأ والستارة يمكن أن تُفتح. يُرْوَى تاريخٌ كما في مسرح.
عاملُ الجصّ وناقل الأثاث يمسحان جبهتيهما، يبحثان في العيون عن استراحة ثانية. مع المرطّبات تُقَدَّم الكراسي. ابتسامة تأتي من بعيد توحّدهما. يمكنكَ أن تشرب وأنت تجلس عليها باسترخاء: الرّجل الذي يَجلس هو قَريبك.

جي جوفت

[باريس]

جاك داراس
(Jacques Darras)

صفعة الملح

لها أن تلامسَ ساقَيْ وخصر
مَن يتقدّم في طراوة
أوراقها ويجدّف بذراعين عالِيَتين
كذراعَي من يمشي في أعماق الماء
ويَلج تدفّق الموج
بيدٍ تدفع بالوجه ليتلقّى
صفعة الملح المبتلّة
قبل أن يضعِ قدمين على مصطبة
رمليّة حيث الزّبد يتناثر رذاذاً صغيراً
أبيضَ السرخسيّات هي الأُخرى تَدْفع إلى
سباحة جسد في الظلّ السائل الشاسع
الذي تفرزه بين ساقَيْها مثل سماد
منتشر توزّعه عبر الأوتار المخطّطة التي
تصاحِب جذورها إلى الأرض السوداء للحُفَر

حيث نغوص حتى العنق ونختفي
ونتلقّى الصفعة الرقيقة للنباتات الزهرية
وفي الوقت نفسه تنفجر رائحة فظّة
تغلّف رأس الغيمة بشكل ماكر
متوحّشة تختصر فيها الأرض كلّها
إنّ مهارة ليلها تمسك بحدّة شهوتها
في مثلّث الجنس للزهرة المؤنّثة.

*

النّهارُ لنا، البرهان الليليّ المضاد لا يكسر هذه القطعة الصغيرة من الأرض الشفافة التي سيتوجّب على العين أن تعكس شعاعها في النسيان الكامن في طبيعتها كما لو أنّ السماء كانت تنظر إلينا بالنظرة نفسها التي كنّا نمنحها إيّاها عن طريق تبادُل إلّهي حيث نضيع كلّياً وبمعرفة كاملة منّا في هذا التبادُل وذلك لكي يمنح سقوط نهارنا إلى رحلة الضوء المعصومة لأنّ النّهار مُنح لنا ولا نعرف فعلاً ما سنفعل به وأُخذ منّا النّهار باقتسام الجزء الآخر حيث يبدو أنّ الجزء المتبقّي هو الأصغر الذي يبدو لنا معتماً تطليه صورة الليل ولكنّ الليل لا يقول إنّه البرهان المضادّ للضوء بشكل نعرف من خلاله أنّ الجهل الذي يجب اقتسامه إذا لم يكن في قلب الغابة هناك الفتحة المضيئة ـ النّهارُ لنا ولكن الفتحة المضيئة تؤخذ كما يؤخذ نهارٌ متقدّم في عمق النهار الذي بينما يتواصل عمل الأوراق التي ستولد والتي ستتحالف على شكل كُتَل ورقيّة رطبة تقيم سوراً حوله تنقذ نفسها من الأرض ذاتها هذا العملُ لا يجيء من مجرّد النّظر كما لو كان انغماراً خارجياً معطاءً ليس في مكانه لا نعرف كيف نردّ عليه ولا لمن نعطيه ولكنه سيحمل ماءَ

الينابيع من غابة العدس الأخضر في المستنقعات حيث تشرب الماعز الصغيرة وحيث نظمأ ونروي ظمأنا للمطلق لأنّ نضجه أسود ولأنّه يبقى متوازناً وغير مستقرّ في راحة اليد المفتوحة بأكثر درجة من الانبساط وفي الغالب إلى جانب سويداء دون أن تتحرّك وحيث تنغلق راحة اليد لأيّ سبب كان كأن يكون ذلك خوفاً عليها من الانجراح تدخل بشكل تدريجي سويداء أُخرى أصغر من الأُولى (. . .).

ليس ظلاً هذا الذي نراه بين أشجار الزّان لأنّ أشجار الزّان عالية جداً وقممها قريبة من السماء لتقصّي الضوء لما يحيط بها ولكن عبر النسيج العشبي الذي يغطّي عالياً تناسُق الجذوع والذي يمنح للنهار صيغة ضوئية موحّدة على ردود أفعال الأوراق من خلال شفافيتها يبدو النهار فتيّاً ويتفسّخ الضوء تاركاً آثار مصادره الكوكبية على أطراف الأرض المغطّاة بالأوراق، ومع ذلك فإنّ ما يبقى من الشعاع المنحرِف الذي يُواصِل رحلته إلى الأرض الحقيقيّة الأرض السوداء بين الجذور حيث يتوزّع وفجأة يثقل كضباب بحيث أنّ الجسد الشفّاف الذي يجعل من كلّ شيء مرئياً يصبح مرئياً هو الآخر في اللحظة التي يفقد فيها جدواه يموت الضوء في السماء ولكنّه يعود إلى الأرض التي تستعمره بذكاء تلوّنه بالأزرق والأخضر في حمّامات مستنقعاتها الممتلئة بعصارات ثمر الزّان يصعد الماء كما لو كان ذلك عبر الحشف ونحن نشرب هذا المزاج المضاد الذي لا يُسَمَّى ظلاً إلاّ عجزاً منّا في تحديد هويّته.

جاك دارّاس

[باريس]

روبير دافرو
(Robert Davreau)

انفعالات

أن يرسم فولاذ البحر بفولاذ السماء الممتزج به
لم يكن يريد أن يرسم شيئاً
بلا رمز ولا ممرّ
ولكن لكي يفتح الفضاء اللامرئي للرّسم
للكلام قبل الرّسم

لم يكن يريد لا هذا ولا ذاك
من العوالم ولكن شرق الصورة
وشرق الشرق

لم يكن يريد أن يرسم شيئاً
ولكن على سبيل المثال

أن يقول رذاذ الصمت في
مجهريات الدّموع في
الصمت رذاذ العطش الذي لا يروي
لأنّه عطش للآشيء أن يقول

إشارة القول إشارته
لم يكن يريد أن يصنع صورة بل أقلّ من هذا بلاغاً
ولكن رذاذاً.

الظلّ يسترجع المناديل
وأحياناً يرى الرّحلُ
عدداً يفلت من بين أصابعهم

ثلاثة أو ثمانية في طرفِ السّماء
أو أنّها حكاية تنتهي
بمومياء تَسْبح في الأزرق

بلا اسم يفقد المزاجُ الأَثَر
في الرّقم حيث كلّ شيء مُطفأ
الحلقة التي تمحو الحياة
لتدرك نهايتها

باردٌ وأسود مثل الثلج
عندما يكون حقيقته ذاتها
أو أنّه طريقٌ تافِه
يشعله ضوءُ صوت

يمرّ الأزرق أحياناً على نوعٍ من النّحاس
يشرب الزّمن الصورة المكبّرة لأجسادنا
وهو اليوم الذي يتجمّد فيه عمرنا تقريباً
أمام امتحان مقولاته كما يُنصب ديكور.

الجدار منحرف ولكنّه يقف على وتائده

الصلصاليّة حيث تمرّ عظاية ثملة
أضاعها التاريخ الذي يغنّي على الحواشي
عندما تُرصّع معاني الكلمات في الكتب.
لكلّ منّا انفعالاته التي تكسرها الصُّدفة
أعلى بقليل من كلّ صدى. . .
ومع ذلك، عندما تحكم الريحُ مدى الخارج
وتبعثر الطيّات حيث تنتعش الضحكات
في الليل الذي يغطّي المصائر.

روبير دافرو

[باريس]

اشارة

ـ جان ـ كلود رينار، ديمتري أناليس: ترجمة عيسى مخلوف.
ـ لوران غاسبار، بيار أوستر، ميشيل دوغي، هنري ميشونيك: ترجمة محمد بنيس.
ـ انطوان ريبو، جاك ريدا، بول دو رو، روبير مارتو، جي جوفت، جاك دارّاس، روبير دافرو: ترجمة شوقي عبد الأمير.

محمد بنيس

رسالة إلى رامبو

أكتب إليك رسالة في بداية هذا الخريف من سنة ١٩٩١، بعد مرور قرن على وفاتك. لم أجدْ بُدّاً من وصفك بـ«عزيزي»، لأنك كنت بلغت إلى قول إن «الشعراء إخوة»، كما جاء في رسالتك إلى تيودور دو بانفيل التي تعرض عليه فيها نشر بعض قصائدك إلى جانب أكبر الشعراء البرناسيين، رغم أنك غير معروف، واسمح لي بأن أخبرك، بدءاً، وأنا في اتقاد البرزخ المفضي بي إليك، أنني أقتحم السديم وأقترب منك بكلمة «عزيزي» التي لا سلطان لي عليها. فجأة وجدتها دليلي في مجهول آلفت صداقتك فيه، منذ تلك الأيام البعيدة التي لا أذْكر كم مرّ عليها من سنوات أو قرون، فتاريخ ميلادي يلتبس عليّ، والشعراء تستضيفُهم كلُّ الأزمنة، لأنهم في نهر هيراقليط يتنادون ويسهرون.

ما سبب توجيه هذه الرسالة في الذكرى المئوية لوفاتك؟ أي حجة تجعل هذه الرسالة، إليك أنت بالذات، مبرّرة؟ هل تغييب حياة أبيك، في أغلب الدراسات المتعلقة بك، وهو الذي قضى في الجزائر ثماني سنوات (من ١٨٤٢ إلى ١٨٥٠) باعث على الرسالة، لعلّنا نعرف قليلاً عن تأثير هذه الإقامة في حياته وثقافته، وما قد يكون لهما من امتداد في اختياراتك الشعرية والحياتية، خاصة أنّك كتبت قصيدة باللاتينية عن يوغوطة، كبطل قاوم روما وتجدد مع الأمير عبد القادر الجزائري (الذي كان شاعراً ومتصوّفاً إلى جانب كونه مقاوماً للاستعمار الفرنسي)؟ أم هو تنقلك بين مدن عربية، من الاسكندرية إلى عدن، التي أقمت فيها واشتغلت، ابتداء من ١٨٨٠، ثم تمنيت أن تدفن فيها؟ ولكن

ألا يُحتمل أن يكون مصدر ذلك هو افتتانك (هكذا قالت تأويلات عنك) بالشرق الذي كانت العقلانية الغربية نقيضه، ثم ها هو الغرب مستمرٌ في تدميره واستعباده، بعد أن تباهى أدباؤه وفنانوه باختراعه؟ أم أن هناك ما ستكشف عنه الرسائل نفسها ولا علم لي به؟ لن أستنفد الأسئلة. فهي تتركب وتتفكّك في ذهني الذي لا أعثر على أعشاب عجائبية بها يستريح. في حفرة الصمت تشرق الأسئلة اللامتناهية، تتراءى لي نباتات وزهوراً وفراشات، تبتعد عني وتعود، تهوي إلى الغور (هل هناك غير الغور؟) أو تطوف حولي، في الحيرة والرقصة والجذب.

بهذه الرسالة استأنف عمل الكتابة، بعد صيف لم يكن لي فيه استقرار. من سفر إلى سفر. وها أنا الآن، أجلس إلى مكتبي، وقد أغلقت الباب. لن أسمح لأحد أن يمزّق حجاب الخلوة. رهبتي عنيدة. تلك حالة تملّكت الدخيلة. ولا أكاد أسمع غير الوشوشات المعتمة التي تتنقل كتلةً كتلةً بين مناطق الجسد. المكتب لوحة خشبية تمتدّ إلى حيث لا أدري. تمتدّ كأنها سطح كوكب أصادف إحدى جهاته هذا الصباح. سجائر. علبة كبريت. منفضة أوراق مهيأة. ودواة من الفخار مصنوعة في مدينة فاس. في وسط هذه الدواة قارورة يتخذ فمها شكل نافورة. بها تحيط ثمانية أعمدة فارغة، فيها كنا نضع الأقلام القصبية المبراة، بدقة وخفة، وعند الكتابة كنا نغطس رأسها بحذر في أعلى القارورة المملوءة بذوب الصماق. أليس ذوب الصماق ماءً آخر به ننتسب إلى أكوان مجهولة علينا نحن الصغار؟ عشت هذه التجربة اليومية في صباي، إلى حدود ١٩٥٧، وأنا أتردّد على الجامع لأتعلّم القرآن وأصبح، بالطربوش والجبدُور، كامل الإيمان.

القارورة، الآن، جافّة. والأقلام التي أخطّ بها خطابي إليك تختزن المداد في جوفها. لم تعد بحاجة إلى الماء المُغلّى أو الصماق. يكفي أن أنزع عنها الغطاء لتكتب كما لَوْ أنّها مسكونة بنَفس شيطاني. والأعمدة الثمانية الفارغة كانت، من قبل، تتراءى لي آباراً أو غمداناً، ولكنها، هي الأخرى، فقدت هذا المشهد الملحمي الذي كانت تتحول معه الكتابة إلى طقس سحري أو عسكري، تتوالد الجمل فيه أو تتصارع. بهذه الدواة ارتبطت حياة التعلّم، لا لأنّها مخزن الصماق وحفظ الأقلام، بل لأنها، أيضاً، مصبوغة بألوان الفخار الفاسي. الأخضر. الأزرق. الأصفر. البني. وهي، على ظهر الدواة، أشباه وشوم نباتيّة تنساب أو تنعقدُ، تتموّج أو تتبقّعُ. أغصان وزهيرات، متناوبة من عمود إلى آخر، هادئة تماماً لأنها مرتعشة دائماً. إنّها كتابة مجهولة على الفخار لحفظ الدواة من أي فعل مدنّس. ثم ها هي تنسى كلّ ذلك وتسبيني. الدواة كون محجوب بمائِهِ نعيد

كتابة الذات والعالم. إنّها مكان يحقّق اندماجه في الحياة اليومية (للمتعلمين) حتى يصير مُعْتبراً لغيره، في الصمت المتبادل بين الدواة واليد. كلّ شيء يتمّ وكأنّنا نسكن بين العلني والسريّ، بين الدنيوي والفردوسي. لا أستعمل هذه الدواة، الآن، ولكنّها قريبة مني، أقصد أنّها ذكرى تلك الصباحات المنحفرة على جسدي، منذ أن دخلت الجامع وانصرفت إلى عشق الذبذبات الوحيدة على جسد أدوات التعلم، فيما كنت لا أفهم مما أقرأه غير تعابير أو كلمات هي صلتي الأولى بالعوالم التي تتهجج في الكتب. تلك الأغصان والزهيرات أسمعها تردّد العهود السحيقة لصانعيها، وأرى، في الوقت ذاته، إلى الأيدي الأخرى التي كانت تعثر على أصابعها وهي تقترب من الدواة لتكتب ما يُملى عليها، كأنّه مهماز يجرح اليد فتمتزج الكلمات بدم صاحبها.

عدت، إذن، من أسفار الصيف لأكتب إليك الرسالة. كانت البداية في تونس، حيث تعرفت، بفضل الأصدقاء، إلى جزيرة «قرقنة» القريبة من صفاقس. نصل إلى هذه الجزيرة بعد ساعة من ركوب باخرة صغيرة وبطيئة. «قرقنة» تتكون من جزيرتين يصل بينهما جسد ترابي. منذ أن سمعت بالجزيرة (لم أهتمّ كثيراً بالخريطة) أبديت رغبة في زيارتها. كانت لحظة النزول إليها شبيهة بالنزول في زمن بدء الخليقة. سكان وزائرون يقطعون البحر لينتقلوا إلى زمن منسي. وبمجرد وطء أرض «قرقنة» داهمتني نفحة غريبة، ومن داخلي أحسست بابتسامة تصعد ثم تحملني خفيفاً. إنّه الخلاء المحتفي بماء بلّوريّ. بعض أشجار النخيل والحافلة الراكضة. سماء تنحني لتشرب هدأة المياه واخضرارها المزرقّ. وأثناء الراكب، لا أبتغي وصولاً إلى مكان ما. كلّ الأمكنة المحروسة بالأشباح أصبحت قريبة مني. والمتاه مشعّ في الأقاصي المتناوبة. من أيّ نَفَس نشأت هذه الجزيرة؟ لا تسأل عن الزمن، هنا، وأقصد المتاه. المتاه وحده حتى لا يحضر غير المتاه. حقول الماء طيّعة وعارية. مراكب الصيادين لا تبصر غير حركتها، وأنا أندفع نحو هذه الحقول لأغوي الضوءَ فيجتمع تحت أوراق الماء، ثم يسبقني إلى حيث يشاء. هذا متاهي، صمت وخلاء، ماء وماء. من مِنَ الشعراء مرّ بهذا الخلاء ووهب جسده لهذا الماء؟ كان اليونانيون والرومان، كان الفينيقيون والعرب. والشعر، هنا، تصاحبه القيثارة أو العود. وأنا لا أتذكّر غير هذا المنبسَط الرمليّ وقد أسرتْهُ مياه هدّأتْها أصوات ربّما كانت تعود كلّ مساء لتوقد القناديل بالزيت المُصفّى وتشرب النبيذ من جرار ما زالت مربوطةً بالحبال في لا نهاية البحر.

من «قرقنة» إلى جنوب أكادير. لا ينادي المتاهُ إلّا على المتاه. واخترتُ، هذه المرة

أيضاً، تلك الطرقَ التي يتجنّبُها أغلبُ الراحلين إلى أكادير، لأني لم أكن أقصد الراحة، بل أريد الأمكنة التي يحتفل فيها الجسدُ بشقوقه. بين الجديدة والصويرة كنت أسمعُ وقع الحوافر مختلطة بصرير عجلات العربات. فرسان بخوذاتهم وقبائل بالعمامات. إنهم مرُّوا من هنا، أيام بني مرين وبني وطّاس، ليخضعوا بعضهم بعضاً. ولا أكذب شيئاً مما أسمعه. هذا خلاء آخر مسكون بما لا تنساه الأمكنة. بقايا حصون أو قباب أضرحة هي التي تعيّن المسالك للعابرين. والنهاية دم بدم. بين هذه المسالك أتوقّف منحنياً لأقرأ دم المعزولين وأبلّل خلاياي بنشيد التائهين.

أكادير لا تغريني. هناك شاطىء أرجواني على طريق تِزْنِيتْ. «سيدي الرباط». اسمه صارم في مجافاة أي تصحيف، وهو، لذلك، يدعوني إلى الإسراع باتجاهه. ليست السيادة هنا لصفة (الرباطي) أو لاسم الفاعل (المرابط)، بل للمكان ذاته (الرباط). ركبت سيارة، صحبة العائلة، وعبر الطريق شرعنا نستفسر سكّان الناحية. كنت كمن يبحث عن أرض تولد في الخرافة وحدها، أو هي ما تزال في حالة التكوين. بخارها يتنقّلُ بين الحشائش أو يهمد لينفجر بحممه من جديد. إنّها موجودة ولكن لا أحد متأكّد من جهتها. «سيدي الرباط، قريب من هنا» «لم أزره في حياتي». «نعم، هناك يوجد، في مدخل ماسّة» «ستصادف الطريق معبّدة، ثم في نهاية المنعرج الأيمن ستتوغل في درب طويل».

الدّرب متعثّر بالحفر. انجرافات مفاجئة. نباتات أبُودَا (هل هو البردي؟) على ضفتي هذا النهر الذي تسبح فيه مجموعات البطّ. الخنازير المختفية بين الأعشاب يصطادها ويأكلها أبناء الناحية. وضريح «سيدي الرباط» أين هو؟ «تحت الأرض». هكذا أخبرني طفل طلبت منه أن يكون دليلي إليه. السكان لا ينسونه. إنه سيّدهم. وإلى زيارته يذهبون. يقفون على الهضبة. وتحت ترابها يسهر قرب البحر. ولا أحد يراه. تحت التراب هو، إذن. علامات لمنع اصطياد الطيور التي تهاجر، مع كل خريف، إلى هنا من البلاد البعيدة (أيّ ولاء يجمعها بـ«سيدي الرباط»؟). حشائش ونباتات محروسة بالأسلاك. كلّ هذا يشير إلى أنّ هذه المنطقة مباركة. سير وئيد ومتعب. ارتطام خفيف. أغصان متدلّية بعنف وممرّ رملي. هوذا البحر. إنّه الأفق الرمادي وقد تخلّلته فجوات تلهو بفراغاتها. لا أحد يناجي أحداً، هنا. مجرد فضاء لإشعاع الماء. أمواج خفيضة متباعدة والأصوات النادرة، هناك تصلنا بصفاء. أوقفت السيارة ونزلت بسرعة، إلى منخفضات الصمت. أريد أن ألقي بجسدي على كثيب الرمل، وهو يتسلّق العراء ويستعذب

الشبق. هنا اختار «سيدي الرباط» (كيف أفصل المكان عن الشخص؟) أن يعيش ويسهر. سيداً على الرمل والماء. والطيور. الطيور. أفق لعزيمة المتاه. منحدرٌ لأسلافي الوثنيين.

عدت، إذن، من أسفار الصيف، ولم أعد بعد من الأسفار إلى دخيلتي المتوحّشة. في أكثر من مكان كنت أستقطر القشعريرة وأكتب في الصمت رسالتي (أو مقاطع منها) إليك. ومهما حاولت أن أستجمع، الآن، ما سبق ووشمت به الأمكنة، في هذه الرسالة، فلن أتمكّن من رصده. أحياناً كنت آخذ دفتراً وأسجّل ضربات ملطّخة بالدم، وفي الحالات اللاملموسة كنت ألقي بجسدي إلى شعلة الشطح، في رنين الخلاء والمتاه.

في البدء، كانت هناك مسألة تستبدّ بي، وهي، كيف يمكن أن تكون رسالتي إلى عزيز مات منذ قرن؟ أليس للموت أثر إضافي؟ ما يدعوني إلى طرح السؤالين معاً هو أني لا أعرف شاعراً، ممّن عرفتَهم أو تعرّفوا إليك، من فرلين إلى مالارميه، كتب إليك رسالة بعد أن هاجرت إلى الحبشة، اضافة إلى أنني أتحاشى أن أخصّك بقناع من خلاله أكلّم غيرك. وفي عنفوان هذا الالتباس، أحسست، وأنا أعبر الجغرافيات المتبدّلة، أنك تشاركني في حوار لا بداية له. حوار المصاحبة التي تداخلت فيها الأزمنة. أحياناً تقطع الطريق، في لمح البصر، بنعال من ريح، ولا تكترث بي، فلا يبقى لي منك غير أنفاس حارّة، وأحياناً تجلس إلى جانبي، ورجلاك في الماء، متفرّساً في الصمت الذي يشملني. حوار بدون لغة، ومع ذلك فهي لحظة كتابة المقاطع التي أشرت إليها في أول الرسالة. وبعد اللقاءات المتكرّرة، في الحُمّى والهذيان، حضرتني حالة امرىء القيس، الشاعر العربي الجاهلي، الذي افتتح معلقته بتوجيه الخطاب إلى المثنّى «قِفا نَبْكِ». وقد احتار الشارحون القدماء في معنى المثنى، فمنهم من اعتقد أنّه يخاطب رفيقين له «وهذا مما لا نَظَرَ فيه» كما يقول الأنباري، أحد أقدم الشراح، لأنه قد يكون «خاطب رفيقاً واحداً وثنّى، لأنّ العرب تخاطب الواحد بخطاب الإثنين». وهذا التأويل أقرب إلى قناعة ترسّخت لديّ، وهي أنّك كنت لي مصاحباً وما تزال، وقد كنت دائماً أعجب لهذا الشبه بين امرىء القيس ودانتي، الذي كان يصاحبه هو الآخر، كما تعلم، فِرْجيل، في بداية سفره بحثاً عن بياتريس.

وأكتب إليك رسالتي بالعربية. ليس هذا غريباً. شعراء عديدون، كتبوا أو يكتبون إليك رسائل باللغات التي لا نعرفها معاً. هذا أوّل أثر للموت الذي يحرّرنا من اللغة الواحدة، فضلاً عن أنك لم تكن فرنسياً بالمعنى الذي كنتَ تمجّه وتثور عليه. ولن تكون

العربية غريبة عنك تماماً لأنك قرأت بها القرآن (ملاحظاتك مثبوتة على نسختك الشخصيّة التي هي الآن بحوزة «معهد العالم العربي» في باريس) وخاطبت بها أهل عدن. أبتعد بهذا عن قول إنك اعتنقت الإسلام أو كتبت بالعربية. ليس هذا قصدي. ما يعنيني هو أنك تعوّدت على قراءة هذه اللغة التي لم تتغيّر قواعدها النحوية منذ عشرين قرناً، وأنا أجد في الكتابة بها متعة لا أقوى على صدّها. فهل أخون جسدي مقابل إرضاء خطابات لا ترى في هذه اللغة غير رائحة الموتى؟ أبداً. أبلّغك هذا وأنا عليم بأنّها لغة تحتضر. لقد كانت لك، أنت الآخر، تجربة في الكتابة باللاتينية، ولا أحد يدلّني على علاقة جسدك بها. أما أنا فإني عندما أقرأ بالعربية أحبَّ النصوص إلى نفسي، أو أكتب بحثاً ما يفاجئني بمجهوله، أحسّ بالخلايا ينعشها سلسبيلٌ يتحدّر من شلالات الأبدية، تماماً كما الأنفاس تكون خالصة عندما أقرأ نصوص «إله حقيقي» كبودلير، أو نصوصك الطافحة بزنجيّتها ونصوص مالارميه المشعّة ببلّورها المهاجر في فراغ الروح. أجل، أبلّغك هذا لأنّك ثرت على التمركز حول الذات الأوروبية، حرّضتك ذاتُك على الكوني والوحشيّ فيك فأعلنتَ «أنا زنجيّ»، جرّبت «ما لا عينٌ رأتْ ولا أذن سمعتْ ولا خطرَ على قلب بشر» كما يقول الغزالي، وحاولت اختراع «زهور جديدة، وكواكب جديدة، وبشَرَات جديدة، ولغات جديدة». لا يكفي أن يكون هذا انتهى أو لم ينته بعد كتابة الشعر.

أعود لأكتب إليك، لعلّني أنصت، في حضرتك، إلى جلالة الغياب واستبداد المغلق. لم أتشبّه بك حتى أقول إني سأتّبع خطواتك أو متاهاتك. تعبُك القديم يهجمُ عليّ، وأنا في السراديب أبحث عن ملجأ من الحمّى والجنون أو الانتحار. جسدي يتفسّخ بين يدي، وصراخي يختنق.

تعبك؟ عليّ أن أكون حذراً حتى لا أخون قوتك المذهلة التي قاومت بها جفاف الحياة. لن أقحم رسالتي في جدل حول مظاهر تعبك أو ما اخترت أن تكونه بعد «الإشراقات»، أسموه صمتاً أم كتابة أخرى. لا أستعجل حديثاً كهذا. قبل ذلك، وربّما بدَلَهُ، أحبّذ أن أتأمّل في العلاقة بين توقّفك عن كتابة الشعر وخطّ سفرك. غريب هو هذا الخط! كثيراً ما انشغلت به، أنا المغربي الذي تعوّد الأوروبيون والأميركيون، من دُولاَكْرَوا إلى بول بُولْز وجان جينيه، على زيارة بلده والإقامة فيه. لا أخلط بين الأشخاص والأعمال. ذلك أمر أتبرّأ منه. وأقصد فقط أنّ الخطّ الذي أتبعتَه، من فرنسا

إلى اليمن ثم الحبشـة، منحرف عن خـطوط سفـر الفنـانـين والكتّـاب الأوروبيين والأميركيين، فيما هو يتبع أثر المغامرات التجارية.

عندما وصلت إلى عدن، في غروب أحد الأيام الأخيرة من تموز/ يوليو ١٩٩٠، صحبة شعراء عرب واسبانيين (ولم أكن تمكّنت من حضور اللقاء الخاصّ بك في عدن في بداية السنة ذاتها) تملّكتني رغبة واحدة، هي زيارة مكان إقامتك في عدن. من فندق «الكون» إلى مقرّ شركة البنّ التي كنت تعمل فيها لفترة. فاجأنا الليل ونحن نتجوّل في الحافلة بين بقايا المرحلة الشيوعية. فقر وخراب. وبدل الانصياع إلى أوامر البقاء في فندق إقامتنا لتلك الليلة، بحرارتها البلهاء، قررت النزول، فوراً إلى المدينة. شكّلنا عصابة وغادرنا الفندق، كما لو أننا منساقون إلى رؤية ما تستحيل رؤيته مرّتين في العمر. وهناك، أمام مقرّ شركة البن وقفنا. حدّقت في المظهر الخارجي للبناية، وإلى الأعلى ارتفعت عيناي، ارتفعت العينان بحدّة إلى نهاية الطابق العلوي، إلى السماء، إلى الكواكب، إلى السكون والصمت. هناك كان رامبو يبذلته البيضاء. بآلة التصوير. وبحركة هادئة، تتخللها أنفاس متوثّبة، ألقيت نظرة على الشارع الطويل ثم الشارع المقابل المؤدي إلى البحر. وبمجرد ما خطوت خطواتي الأولى أحسست بك حاضراً إلى جانبي، تمشي كعهدي بك، «هذه عدن التي أحببت» قلت لي بعربية طليقة. واخترقنا الظلمة الخفيفة نحو مراكب الصيد. من قبرص إلى عدن. أليست هذه رحلة ذات خطّ منحرف عن خطّ سفر الفنانين والكتّاب الأوروبيين؟ لكن ما سرُّ ذلك؟ أهو الانحراف ذاته عن مشروع الكتابة الشعرية أم هو انحرافٌ عن الشرق الذي اخترعه الاستشراقيون الغربيون؟ وما مشروع الكتابة، لديك، بعد «الإشراقات»؟ أليس مستخلصاً، هو الآخر، من حياتك؟ على أنني سأركّز على وجهة نظر أخرى تتعلق أساساً بالشرق الذي ذهبت إليه، هذا المنحرِف عن شرق الآخرين. إنّه الشرق الواقعي. الميناء. التجارة. الناس. المعاملات. بدقة تكتب عن هذا في رسائلك. لا مجال للتخيّلات المريضة، التي تهَبُ الشرق ما تشاء، من نساء وحمّامات. مقابل ذلك هناك اهتمام جغرافي بالشرق وافريقيا معاً. معلومات دقيقة ملموسة. هكذا تكتب منحرفاً عن كتابات شاتوبريان أو فْلُوبير. والنثر لا يفتقد شيئاً من بهائه في هذه الكتابات. ينحرف شرقك عن شرقهم، كما انحرف خطّ سفرك عن خطّ سفرهم. والكتابة تحتاج إلى بصر. وما كان ضائعاً بين التخيُّلات المريضة والحنين، بين إلغاء انحراف الخطّ والاستقطاب، ينفتح، شيئاً فشيئاً، أمامي. أقاوم مرور الوقت، والنداءات التي تستعجل العودة إلى الفندق. هذان الشارعان. الأضواء

والظلمات. الطابق العلوي والسماء والكواكب. البحر والبنّ. البذلة البيضاء والصمت. إنها ليلة رامبو في عدن. في المشي والمتاهات.

ألم أكن، تلك الليلة، في عدن، أبحث عن المجهول منك وفيك؟ أو، من ركن آخر، إلى أيّ حدّ كان البحث عن المجهول ينفذ إلى صميم أسئلتي الشخصية عن إمكانية الشعر ومصير الشاعر، في هذا الزمن، المؤرّخ بقرن بعد وفاتك؟ ربما كنتُ تجاوزتُ العمر الضروري للانشغال بمثل هذه الأسئلة. ورحلتي، التي قادتني إلى عدن، امتدّت إلى صنعاء عبر باريس. في ظرف يومين تنقلت عبر ثلاث قارات، لأطرح السؤال، في صنعاء، كما يطرحه شعراء غيري من العرب والاسبان. رحلة السؤال والإقامة في المجهُول.

يتوالى انحراف الخطّ. وكتابة رسالة قد تأخذ، أحياناً، مسار سفر ينحرف عن خطّ الوصول، أو ينحرف، ببساطة، لأنّه يهتدي بالكواكب التائهة ذاتها. المنعجرات والوديان تتـآخى في المتاه المتجدّد. صمت ينبسِطُ أو يتفتّت. مصاحباتنا في أسفار الصيف، أو تلك السابقة عليها في عدن، كان شيءٌ آخر يستدعيها، ما دام الانشغال بك، منذ تلك الأيام البعيدة، هو في أساسه انجذابٌ إلى الشعر والحياة. منذ البدء، لم تكن المصاحبة تباهياً بالتعرّف إلى شاعر فرنسي، جعل من الحداثة الشعرية ما يناقض حداثة العلم والمجتمع. لم تكن المصاحبة، كذلك، اجتلاباً لأي امتياز. مثل هذا يبعث على الاشمئزاز حقاً. كما أنّ هذه الرسالة لا تبتغي سرقة ما هي منكفئة عن السعي إليه، من ضجيج الراغبين في أن يُعطوك صورة الإبن المطيع لما ينعتونه بـ«كَوْنية» الثقافة الفرنسية. فوران بكامله ألقى بي إليك. بين الصمت والعزلة. من سفر إلى سفر.

ربما تكون، عزيزي رامبو، سمعتَ أو قرأتَ شيئاً عن شعراء العرب القدماء، في العهد المسمّى جاهلياً، لأنّهم قريبون، في وثنيّتهم، من الشاعر اليوناني الذي حقّق وظيفة «أن يكون مُرشد الإنسانية في سيرها نحو المستقبل»، وهو ما ترك «الشعر والقيثار ينغمان الفعل» ويستحوذان عليه. احتمال أن تكون سمعتَ أو قرأتَ شيئاً عن أجداد السلالة الشعرية العربية، ولكنك، بالتأكيد، لم تسمع عن شاعر مغربي (ولربّما لم تعرف أيضاً عن الأمير عبد القادر الجزائري الذي مجّدته هو شاعر كذلك). وها أنا أنزل من تلك الليالي المعتمة، ومعي (وقبلي) أجيال من الشعراء الذين لم يجرؤوا على أن يكونوا شعراء، فظلّوا منشغلين بلعبة «النظم والتسلية» حسب تعبيرك، أو أنّهم بالشعر ابتهجوا فكان المتاه والموت حتمهم. لا يمكنني تفسير كلّ هذا (أو لربّما كنت عاجزاً عنه). وأنا الآخر، القادم

من تلك الليالي المعتمة، أسائل الزمن كل لحظة: كيف يمكن للشاعر أن يستحقّ الشعر؟

تلك الليالي المعتمة تختفي خلف الجبال والسهول. وأن تكون شاعراً، في المغرب، معناه أن تكون مُلْغى. كل شيء جاهز لقتل الشاعر. من غير ندم. أشباحُ العديد من شعراء المغرب تشير عليّ بأن لا مفرّ. مسألة وقت فقط. وأقصد بقتل الشاعر إبطال فاعليته في الحياة والموت معاً. عيون تترصّدُ أضرحة العابرين. والضوء الذي تبصره، أو يسبيك، يستحيل فحماً. لِمَ كلّ هذا الصمت في زمن يُطرد فيه الشعراء واحداً واحداً، يُهجَّرُون إلى النسيان أو الموت؟ وبأي جسد يمكن لشاعر مغربي، بالعربية، أن يقتحم الممنوع فالممنوع؟ مجتمع برمّته. وأزمنة برُمّتِهَا. همهمات بين أسوار فاس القديمة. دم يمجّد الفقدان.

هناك تبدأ المسألة. هل الشاعر ضرورة؟ وهل الشاعر هو الخالق لجسده؟ كلّما تأملت في هذين السؤالين أصابني رعب لا أجيد إدراك مبتدئه أو منتهاه. والآخرون لا يقاسمونك العذاب. ليالي الحمّى ونهارات المتاه. كيف يمكن لي أن أستحق الشعر، بعيداً عن هذه الأزمنة التي تنفيني وترغمني على أن أكون ملتئماً مثلهم، وقانعاً مثلهم؟

عبثاً محاولة وصف ما جرى ويجري. فالشاعر الذي تدهمه الحياة فيرتجّ لها، بإحساسات ليس مسؤولاً عنها أو عن فهمها، هو حتماً من يقبل بالعزلة والوحدة. ولكنّها غير كافيتين. هناك الأسبق من ذلك، كما تعلمت منك، أي العمل من أجل استحقاق الشعر. إنه فعل الشمول. قراءات ومتاهات. اقترابات من حيوات شعراء، موسيقيين، رسامين، متصوّفة، فلاسفة وعلماء. جولان عبر حضارات. مؤالفة الصمت أو الهدير. تحريض على العمل الجماعي. مغالبة المؤسسات والمؤسسات. كل هذا وغيره اندفعت نحوه مرات عديدة كأنني، كل مرّة، مقبل على المغامرة الأولى. بدايات تنهار لبدايات تتخاذل. ولا أعرف كيف أحافظ على ما يورّطني فيه جسدي.

قد تسخر من كلّ هذا. لك الحقّ. والحقّ لغيرك. أما أنا، هنا في المغرب، فأحسست، دوماً، بأنّ الموت يتهدّدني وكنت أقسمتُ أنْ هذا طريقي. وأنا أتوه بين أزقّة فاس، مناجياً سيّدتي الجليلة التي لم أتعرّفْ إلى وَجْهِهَا، وسأظلّ أتوه مستحضراً غيابها. أقسمتُ كما كنت أقسمتَ، في رسالتك إلى تِيُودُور دُو بَانْفِيل، بأنّك لن تعشق غير الإلهتين، ربّة الشعر والحرية. ولم تكن تلك الطريق سوى العبور بين المهالك والأهوال. وها أنت، مرّة أخرى، تسخر مني، لأنّ كلّ هذه التي أسمّيها مهالك وأهوالاً لن تساوي شذرة من ليالي جحيمك. عفواً، فأنا لا أتقصّد شيئاً من المقارنات التي أمقتها.

كان عليّ، في البدء، أن أختار طريقاً تختلف عن طريق الفقهاء والسياسيين. وأين تذهب إن اخترت غيرهم في المغرب؟ هذا ما كنتُ أجهله، لأنّ الخروج عليهم جميعاً، وبدون نصير، كان ملزماً بالخروج من المدينة في اتجاه متاه أبديّ كلّ مسالكه خلاء وعذاب. منذ سنوات وأنا أقاوم هذا الخلاء فينهش جسدي العذاب. وكثيراً ما أستيقظ، مذعوراً، في منتصف الليل وأصرخ من النافذة المطلّة على المحيط الأطلسي: خذني أيها المحيط. أكلُّ هذا العذاب من أجل عدم التخلّي عن طريقي، عن حريتي، وعن القصيدة والعالم؟ في عزّ حالات الذعر ذاك، أرى إلى يدي وهي تتسلّح بسكين حادة وتشطب على الجسد، كامل الجسد. تستمرّ السكين في تمزيق الجلد والعضلات. ولا شيء يوقفها. خذ أيّها المحيط أشلائي. خذني كما تريدني. أي جزاء لأيّ إثم! وهذا دمي مسفوح بيدي نفسها. بعزم لا باضطراب. بتدبير لا بطيش. خذ هذا الجسد اللعين، لأتلوَ عليك في الفجر ثناء يحرق ما تبقّى من أوتار الحلق.

من قبل كنت أعتقد أن الشاعر، في المغرب، مطالب بخلق ما يعطيه شرعية الكتابة الحرّة، الخارجة على المؤسسات، بغاية إعادة بناء الذات والقصيدة والعالم. كان ذلك الاعتقاد حلمي من غير تقسيط. ولكن هل هذا ممكن، دوماً، في شرائط يتضامن فيها استبداد المغلق مع غياب أساسيات فضاء مغاير، في الجسد والكتابة والمجتمع؟

وأفكر، كذلك، في الهروب، في اللجوء إلى المنافي بعيداً عن هذا المغلق الذي لا يزداد إلّا انغلاقاً. الرداءات منتصرة بلا هوادة. ولربما كان الشاعر ابن المنافي. هناك يمكن أن يطأ حرّيته الأولى في أن يكتب ويفكّ عن جسده أغلالاً تتحدّر من أقاصي الأزمنة. هناك، في تلك الفسحة الرحيمة، يمكن أن «يعمل» ليكون شاعراً. لا أريد عرشاً هناك بل اندلاع اللّهب. في أدغال الدواخل وخنادقها. الهروب؟ ولكني في هذا المغلق سأظلّ. أرفع الصخرة إلى الأعلى لتسقط من جديد. والجسد، يا عزيزي، أصبح متعباً. تعبي قديم. لم تعد كتفاي صلبتين بهذا القدر الذي كان لهما من قبل. أصرخ أمام النافذة والمحيط الأطلسي. والدم أراه ولا يراه غيري. ولا أحد، هنا، يناجي أحداً. أي جزاء لأيّ إثم!

سنوات طويلة قضيتها في التسلّح بالمعرفة التي تبيّن لي، منذ المرحلة الثانوية، أني بحاجة إليها لأستحقّ الشعر. ولأن الدراسة الأكاديمية هي وحدها التي عيّنت لي الإمكانية، فقد انكببت، دون انقطاع، على الدراسة. دراسة الشعر المغربي، ثم الشعر العربي الحديث. كان ذلك مفيداً، حقاً، في الاقتراب من الشعر والعروبة والحداثة. كل

ذلك تمّ بإمكانيات معرفيّة بسيطة، وفي زمن هو زمن الاضطرابات الأكيدة. كان عليّ أن أستوضح الأفق الذي سلكه الشاعر بحثاً عن أفق يتحرّر فيه من التمارين اللفظية أو التلاعبات البلاغية والعروضية، ليصبح سيّد الحقيقة المغايرة. سنوات طويلة. والبحث الأكاديمي يتحوّل، بدوره، إلى لعنة. فكم سأعيش حتى أصرف هذا العمر كلّه في عمل بعضه مفيد وبعضه الآخر مجرّد امتثال لما أنا محتجّ عليه أصلاً؟ ولا يقين لي بعد كلّ هذا. شخصية الشاعر لا تتحقّق من غير معرفة الشعر والذات والعالم، ولكنّها لا تتحقّق من غير ممارسة نصيّة. وفي سفر كهذا يكون الشك أول مصاحب. لأن العصي على الإخضاع يتّسع، والشاعر المسكون بما يورّطه في الشعر يظلّ باحثاً عن السبيل التي بها يبلغ المستحيل والمفاجىء والمجهول.

لِمَ تختار هذه الرسالة سفراً في المتاه؟ ليس من عادتي أن أحوّل الرسالة إلى جلسات متتالية، من صباح إلى صباح، فهل أكون بغير وعي منّي، أستجيب لندائك إلى ايزَمْبَارْد بأن يكتب إليك رسالة من ٢٥ صفحة؟ أية لعنة هذه التي تصيبني، وأنا أكتب إليك كل هذه الصفحات التي ترغمني يدي على خطّها! كلّ الحماقات التي اعتبرتها ضرورية للشاعر تبدو لي متضائلة أمام هذا الذي أجرؤ عليه الآن. أهو فعل الأخوّة أم فعل الموت؟

تتحرّك يدي، على الورقة، من الشرق إلى الغرب (ذلك هو اتّجاه الكتابة العربية). وبوتيرة تكاد تكون متعثّرة، تلازم يدي الكتابة من الصباح إلى المساء. أتعمّد ترقّب حميم الغروب، فهو يذكّرني، في أوائل هذا الشهر من سبتمبر، ببدايات توافد السحاب على سماء مدينة فاس. غريبة هي تلك الألفة التي جمعتني بالسحاب في أوائل الخريف. مشاهد ملحميّة ببطء تتشكّل وتتناثر. والفجوات الحرّة تمنحني، باستمرار، قدرة على تخيّل ما لم أتعوّد على رؤيته، حتى أنّني أقنع نفسي، على الدوام، بأنّ شريطاً خاصاً بتصوير سحابات الخريف قد يكون أمتع شريط يمكن إنجازه عن الطبيعة. والأوقات التي كنت أترك فيها عينيّ تائهتين في السماء، لرؤية هذه التشكّلات اللانهائية، هي أوقات كانت تتركني أترنّم، في الدخيلة، بمقاطع موسيقية لم يسبق لي أن سمعتها من قبل، أو أوزّع على صمتي أبياتاً شعريّة لا أعرف من يلقي بها إليّ.

أَلِتِلْكَ المشاهد يعود عشقي للشعر؟ قد يكون ذلك محتملاً. وذلك الصمت الكوني الذي كان يشملني بأية حجة أعتبره مدخلاً للجرأة على العلاقة الحرّة بالشعر؟ أحياناً أقتنع أنّ هناك لحظة ما كانت سبباً لانفجار الشعر في جسدي. لحظة مواجهة أو استحضار فقدان. ولكنّني كلّما عاودت التأمّل تبيّنت لي لحظة مغايرة، وعلاقة صمت.

بهـذا تنفرط كـلّ التحديـدات، ولا أستخلص من ذلك فـزعاً قـد يكون مجـرّد وهم. كلّ اللحظات كانت محتملة أو ممتلئة بحالات الشعر، على أنّ الغياب ومواجهـة العنف كانـا، بلا ريب، باعثين على الصمت والانشغال بالسحاب، وكانا، في الوقت ذاته، مورّطين لي في الشعر، وأنا غير عليم بأهوال السّفر.

لم أقرّر، في تلك الأيّام الأولى، أن أحتمي بـالشعر في حيـاتي وموتي، والاستسـلام المفتون لخبيء الدواخل العنيفة هو ما أعطى للاحتماء بالشعر نمط حياة أعـترف أنّه اختيـار يؤدّي إلى الحبسة أو الجنون. هل ممارسة الشعر منحصرة في حالة الكتـابة، ثم ينتهي كـل شيء بعد ذلك؟ بمعنى آخر: هل أخلاقية الشعر منغلقة في النصّ وكتـابته؟ ليت جسـدي كان يقبل بذلك. منذ أن عشقت الشعر أصبحت حارساً لاختيـار حياتي ومـوتي أيضاً. لا فكاك من ذلك. وهكذا تواشجت الكتابة بالمجاهـدة النسكية، وأصبـح المشروع الشعري متداخلاً مع المصير الداخلي واليومي للذات ومع الزمن الذي أعيش فيه.

من الـداخـل إلى الخـارج كـان مسلك الشعـر الـذي بـه أواجـه المـوت وأرى إلى الغياب، يأتي متصدّعاً ليتشبَّث بتصدّع لا يقاس. وبقدر ما وهب الشعـر الرومـانسي هذا المعنى الـوجـودي والكـوني للشعر، تبدّى فيـه انفصـال بين تصـدّع الـذات والتئـام النصّ. إنه مجرى الثوابت. فالشعر الرومـانسي، مهما تجاسر على اللغـة والقوالب، عـلى الدلالات والأجناس، فهو، باستسلامه المكين، خضوع للقواعد القبليّة التي تحفظ سلالة المعلوم.

بـدون استشارة كنت منـاصراً للشعـر المعاصر، لأنّـه بالمجهـول نادى، وأنت سيّـد المجهول. أقصد المجهول المعمّم في الرؤية والنصّ معاً، بانشباكهما، والتسربّـات المتعجّلة التي يفضيـان إليها. أتـذكر، هنـا، كيف أنّ همّك أصبـح منحصراً، وأنت ابن السـابعـة عشرة، في العمـل على أن تصـير رائياً، بعـد أن غشيت المجهـول البـودلـيري، وتشبّعتَ بالشاعر الرائي. لم أكن بهذا الحجم، أيّها العزيز، إني أتفادى الوقوع في شرك كهذا، كـما أنـك لم تكن متشبّهاً بغـيرك، حتى ولو كـان «إلّه حقيقي» كبـودلير. اعتنـاق المجهـول، في مسار القصيدة المغربية والعربية، كان له، بالنسبة إليّ، الإنصات إلى هذا الـذي ليس هـو غيري، وفي دخيلتي يشتغل رغماً عني، باختلافه السعيد.

من الـداخل إلى الخـارج ليس كافيـاً. هنـاك المقعّـدون (الفقهـاء) الـذين يضعـون للشعـراء حـدود الشعـر، وقـد عهـدتني أسخـر منهم في اللحظة التي ألتقي بيـدي وهي

تكتب. لهؤلاء المقعّدين سيادة مطلقة في المغرب. من العهود السحيقة توارثوها. بالطقوس الملائمة لذلك، زيّاً وسلوكاً ومعرفة وعنفاً، رغم أنها لا تبين عند النظرة الأولى. هم الحاضرون على الدوام. الحاكمون على الدوام. السيّدون على الدوام. المنتصرون على الدوام. وفي محفل هؤلاء الفقهاء تتعيّن الأوامر وتتجدّد الولايات. وكيف لي أن أواجه هذا العنف كلّه بتاريخه الذي لا ينتهي؟ منْفىً مضاعف هو وطني. منفى الحياة ومنفى الشعر. ولأني لم أخلف ورائي هشيماً، أستحضر قولة هولدرلين: «لكنّهم لا يجدون ما يفعلون بي».

والقصيدة، التي لم تستسلم، تدلّني على أن المجهود ليس وحده الغريب، بل كل ما يخرج على قواعد الالتئام والامتثال، حتى ولو اكتنف ذلك حماقات تأكّدت، مراراً، من أني لست نادماً عليها في مرابط الانفصالات. تلك كانت مغامرة القصيدة في السبعينات، حيث المتاريس والفجيعة. والقصيدة عليّ تشور، فيما أنا أرى إلى التصدّع في جسدي يتنامى، والقواعد تتشظى، والحواسّ تفتّش عن منسيها بين الأوامر التي تضغط على الأنفاس، في جهة ما من جسدي. لم يكن مجرّد حنين، بل السفر في رقصة لها شهوة الأقاصي والتخوم، حيث لا شيء يكون عليّ سلطاناً غير هذه الحالة الجُلّى التي إليها يتلطّخ السعي بدم الهالكين.

هكذا أفهم معنى قولتك الشهيرة «أنا هي آخر»، أو الجملة التي بها تبلغ إلى هذه النتيجة، وهي التي تقول فيها «من الخطأ القول: أنا أفكّر: علينا أن نقول: يُفكّر بي». وعندما كنت أعيد قراءة هذه الرسالة إلى ايزامبارد، أو إلى دُومُوني كانت تستبدُّ بي حالةُ رطْم رأسي بالجدار، شجّهِ بجُرَّةٍ كما يفعل عِيسَاويٌّ في منتهى الشطح، لأن دلالة الأخوّة كانت هناك تنكشف لي، في شقّ الحجاب. هذا الفعل الوحشي، في اللغة والحواسّ والمعنى، هو الزنجيّة المستعرة في أعضاء الكتابة («أنا زنجيٌّ» تقول) لأنك لا تترك النظام يستقرّ، ولأنك هادم للتوازنات ومكائدها في إلغاء ما يشتغل في الجسد أو استدامة المعنى المسطّح.

هنا كنت أحسّك قريباً إلى أنفاسي، كما لو أنّ مدارك هو المسكن الشعري الخالص. في أخلاط اللغات. فكيف لي أن أواجه المقعّدين (الفقهاء)، هنا، وهم يمنعون عنّي ضوءاً أجهل مصدره، وماءً ينحصر في الدخيلة ولا يد لي عليه؟ هذا الإحساس بالقرب منك، هل مصدره نقدك للعقلانية الغربية وانصرافك إلى روحانية الشرق التي يرغمونني على توهُّم أني أنحدر منها؟ تَعْلَمُ أن «رسائل الرائي»، و«موسم في الجحيم»

و «إشْراقات» رسمتْ مفترق التأويلات المستمرّة إلى الآن. ومهما كان هؤلاء وأولئك يجهدون خطاطاتهم في أن يبعدوا عنك شبح الشرق أو الغرب، فإنّ شرقيّتك لم تكن روحانية، أو أنها روحانية وثنية. كان يصعب عليّ الخضوع للتأويلات المثبتة لدينيّتك، أكانت مسيحية أم غيرها، ولكن وثنيتك مؤكّدة في رؤيتك إلى الشعر اليوناني، دون أن تنفكّ عن مادية صارمة: «سيكون هذا المستقبل مادّياً» والشعر «سيكون في الأمام». كل هذا يطمئنني على الإحساس بأن القرب منك لم يكن مستخلصاً من حنين شخص «شرقي» مثلي إلى أوروبي «شرقي»، بل إلى وثني بقدمٍ ثابتةٍ يتقدّم نحو الوحشيّ في الكتابة.

مضى أكثر من قرن على مشروعك الشعري، ومضت عليّ قرون. أربعون سنة من العمر تكفي لتعيش، هنا، مدار القرون. من سفر إلى سفر. لم يعمل العلم على تقدُّم العالم، والسعادة، التي كانت منتظرة، هي، الآن، محتجزة في الكتب ومتاحف الأفكار. باسم العلم والتقدّم دمّـرُوا وأبادُوا. شعوب تجوع. شعوب تصرخ. شعوب تحتضر. شعوب تحرق قوانين الإخضاع. شعوب توزّع كواكبها عَلى الصمت. شهادة على العالم الذي يسير إلى الوراء.

والنادمون. النادمون. ما أكثرهم! في الجفاف السيّد يعلّقون الشعر هياكل يابسة. كان الشعراء قليلين ومصيرهم أن يظلّوا قليلين. قلقٌ وحده يمنح القليلين قوّة السهر على الفجوات والعتبات. والصمت لا ينسى الدم. إنّه سفر آخر في العمى. حتى تبقى حرية القصيدة حرة، وحداثة الشعر آهلة بأسئلة البدايات. من الوثنيين إلى الوثنيين. من سفر إلى سفر.

لن تتوقّف رسالتي إليك. شذرات ستتواصل في الصمت والقلق والسؤال. في الحياة والموت.

أخوك محمد بنيس

[المحمدية، منتصف نهار ٩١/٩/١٢]